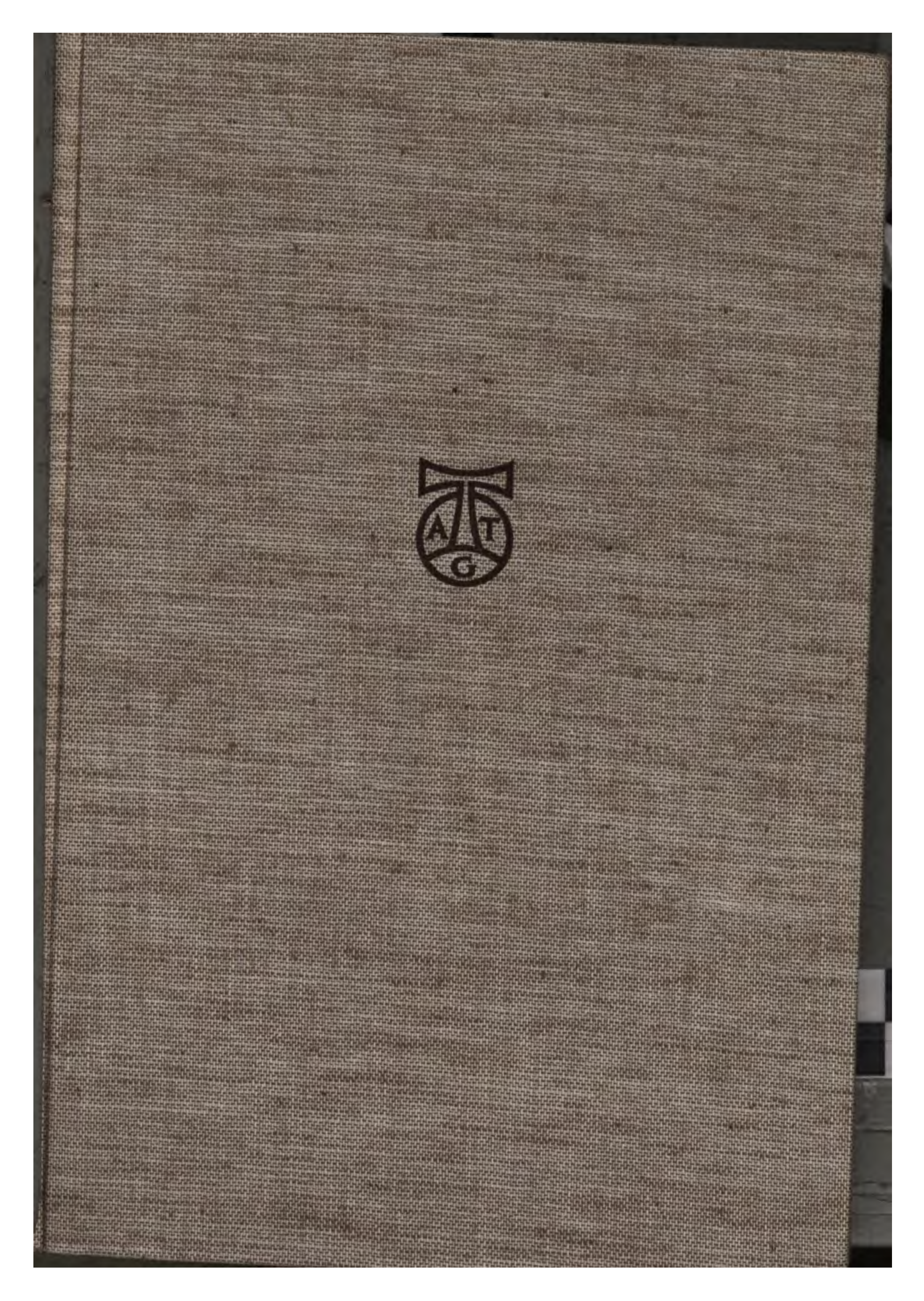
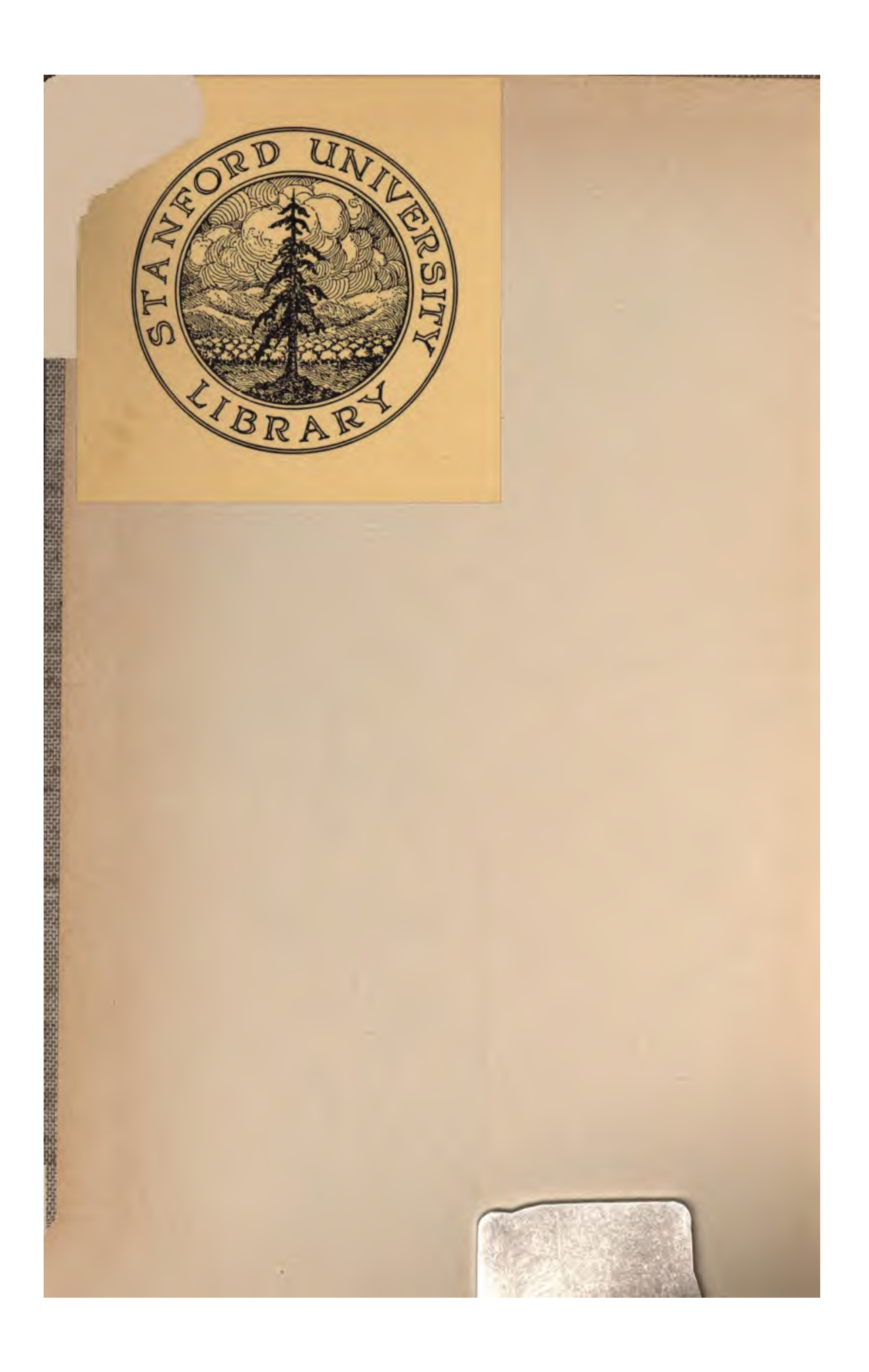

A
T
G


STANFORD UNIVERSITY
LIBRARY

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

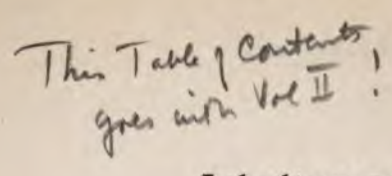
DR. ERWIN PREUSCHEN

Erster Jahrgang

1900

GIESSEN
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1900.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.



Inhaltsverzeichnis.

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis.

Idee oder Methode?

Vom Herausgeber.

Wenn man die wissenschaftliche Literatur der neueren Zeit verfolgt, so ist das starke Hervortreten methodologischer Fragen auffallend. Auch die Theologie nimmt an diesen prinzipiellen Erörterungen teil und zwar, was in diesem Umfange früher nicht geschah, auch die Disziplin der historischen Fächer. Das Hervortreten derartiger methodologischer Fragen ist stets ein Zeichen einer ungesunden Entwicklung. Das Kennzeichen einer gesunden, ihrer selbst sich bewussten Wissenschaft ist, dass sie die Methode ohne Schwanken übt und der auf diesem ohne viel Reflexion verfolgten Wege zu erreichenden Ergebnisse sich freut. Erst dann, wenn die Wissenschaft aus irgend welchen Gründen ihrer selbst nicht mehr gewiss ist, oder wenn die auf dem bislang beschrittenen Wege erzielten Resultate nicht mehr befriedigen, stellt sich das Verlangen ein, über die Prinzipien der Forschung Klarheit zu verschaffen. Wir stehen jetzt mitten in einer solchen Periode des Sich-Besinnens, und als Heilmittel für die Schäden werden uns die verschiedensten Methoden angepriesen. Fast jede dieser Methoden hat sich irgendwie schon erprobt, und die, die von der jeweiligen Methode das Heil erwarten, können sich für ihre Meinung auf etliche Vorteile, die so zu erzielen sind, berufen. Dem aber, der mitzuarbeiten beginnt, mag leicht bange werden, wenn er darauf ausgeht, sich der Führung einer Methode anzuvertrauen.

Die ältere Zeit war in dieser Hinsicht besser daran, als die moderne. Einen Streit um Methoden, wie wir ihn auskämpfen, kannte sie noch nicht. Über aller Methode stand die Kirchenlehre. Sie bildete den Richtpunkt, auf den hin jeder Einzelne seinen Weg zu nehmen hatte. Infolge dessen war die Methode im Grunde gleichgültig; denn ein historisches Interesse am Stoffe war nicht vorhanden. Es galt nicht und durfte nicht gelten, die Anschauungen einer vergangenen Zeit lebendig zu machen,

sondern es konnte nur darauf ankommen, das Verständnis dieser Anschauungen, wie es sich in der Kirchenlehre aussprach, zu belegen. Darum hatte Altes und Neues Testament nur den Wert, Belegstellen für das dogmatische System abzugeben, und es konnte so nicht schwer fallen, die beiden Testamente als eine Einheit zu fassen und so zu behandeln. Das zeigt sich nirgends deutlicher, als in dem Umstande, dass die ganze Periode eine historische Darstellung der Zeit des Urchristentums nicht versucht hat und dass die in grösserem Zusammenhange gegebene Darstellung nur unter dem dogmatischen Gesichtspunkt unternommen worden war: nämlich die im ersten Bande der Magdeburger Centurien. Über die Bedeutung dieses Versuches braucht man heute nicht mehr zu reden. Die scharfe Beleuchtung, in die Baur diese gewaltige Arbeit der Reformation mit ihren Vorzügen und Schwächen gerückt hat, sichert ihr für immer ein Andenken.

Es ist gewiss nicht zufällig, dass gerade Baumgarten und Semler die Erinnerung an die Centurien durch einen leider nicht zu Ende geführten Neudruck wieder aufgefrischt haben. Freilich hatten die Centuriatoren nichts weniger geboten, als ein treues Bild der urchristlichen Zeit. Ihnen war es um eine Rechtfertigung der lutherischen Lehre aus der Geschichte zu thun, und dieser apologetische und zugleich dogmatische Zweck musste naturgemäss da am stärksten hervortreten, wo der eigentliche Schwerpunkt des angestrebten Beweises lag. Trotzdem war es ein grossartiger Versuch, und so sehr wir auch an allen Einzelheiten dieses Versuches herumcorrigieren mögen, so verdient doch die Kraft der Concentration, mit der man hier eine historische Grösse in ihrer Gesamtheit zu begreifen suchte, unsere Bewunderung. Und wie sehr diese erste historische Leistung ihrer Zeit voraneilte, zeigt deutlich der Umstand, dass sich die Folgezeit gar nicht bemühte, über die Centuriatoren hinauszukommen, sondern sich begnügte, aus dem reichen Stoffe Compendien für den Handgebrauch zurechtzuschneiden. Erst mit dem durch den Pietismus vorbereiteten und geförderten Zusammenbruch der orthodoxen Scholastik begann eine freiere historische Entwicklung. Und nachdem einmal der Bann gebrochen worden war, erhob sich auch bald der Streit um die Methode. Supranaturale oder offenbarungsgeschichtliche, pragmatische, kritische, literarische, religionsgeschichtliche Methode haben seitdem ihre Anhänger gefunden und sind als die sicher zum Ziele einer wahrhaft ausreichenden Erkenntnis führenden Wege empfohlen worden. Es wird aber zu fragen sein, wie weit die Schätzung einer Methode zu gehen hat und was die Folgen einer blinden Methodolatrie sein müssen.

Man darf die historischen Methoden vielleicht zutreffend in realistische und idealistische scheiden. Das will sagen: in solche, denen das Objekt schlechthin am Herzen liegt und solche, die dem Objekte nur insoweit Beachtung gönnen wollen, als es zur Erkenntnis der Idee dienen kann. Je nach dem Masse des persönlichen Interesses des Forschers wird das eine oder das andere ins Auge gefasst und danach die eine Methode bevorzugt. Es liegt wohl an der modernen Entwicklung und dem starken Einfluss, den die naturwissenschaftliche Arbeit auf alle anderen Wissenschaften ausgeübt hat, und dem sich ein für ihre Erfolge aufgeschlossener Geist nicht entziehen kann, wenn in unserer Zeit die realistische Seite das Übergewicht erlangt hat. Auch das soll nicht geleugnet werden, dass wichtige und bleibende Erkenntnisse infolge dieses Einflusses der naturwissenschaftlichen Arbeit erzielt worden sind.

Auch der Historiker hat gleichsam mikroskopieren lernen. Er hat es dahin gebracht, seine Objekte, sei es die historischen Facta, sei es die Quellen der Geschichte, nicht als gegebene Grössen zu betrachten, sondern sie auf ihren Bau und ihre Structur zu untersuchen. So haben wir eine Zeit der Quellenkritik erlebt, die nur mit den morphologischen und biologischen Forschungen der Naturwissenschaft verglichen werden kann. Nachdem einmal ein Faden des literarischen Gewebes herausgelöst war, hat die Arbeit nicht geruht, bis das ganze Muster in seine einzelnen Bestandteile zerlegt und alles sauber neben einander geschichtet war. Bei dem alten Testamente boten zuerst die Bücher des Pentateuchs das Versuchsobjekt, bei dem neuen die Evangelien. Mit grosser operativer Geschicklichkeit wissen die Meister des Faches die Bestandteile, Grundschrift und Redactoren bis auf Vers, Halbvers, ja Viertelvers zu scheiden und den Staub der in ihre Elemente zerlegten Documente über die Jahrhunderte hinzublasen. Dem, der nicht an dieser Arbeit unmittelbar beteiligt ist, mag ängstlich zu Mute werden, wenn er das Gewirre von Händen sieht, die an diesen Schriftwerken thätig waren, zu deren Bezeichnung die Buchstaben des Alphabetes oft schon längst nicht mehr ausreichen, und er wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, dass hier eine Arbeit geleistet wird, für deren Gewissheit es häufig nur subjektive Massstäbe giebt. Aber es ist doch immer nur eine Arbeit, wie sie der Botaniker leistet, der ein vertrocknetes Blatt, das im Herbst vom Baume gefallen ist, unter sein Mikroskop nimmt. Er kann die Structur der Zellen erkennen; er kann ihre Schichtung verfolgen; aber es ist ein Gerippe, dem das Leben fehlt. Die Arbeit ist auch nötig, aber es ist doch immer nur ein kleines Stück der Arbeit, die die Wissenschaft zu

leisten hat. Und — es ist doch nur eine Vorarbeit. Die Zergliederung der Quellen wird zu einem mechanischen Geschäft und zu einem blosen Spiel des Scharfsinnes — dass sie vielfach dazu geworden ist und dann mehr Schaden stiften kann, als Nutzen, dürfte heute wohl Niemand mehr verborgen sein, — wenn man vergisst, dass es sich um Producte von Persönlichkeiten handelt, die doch sicher nicht unbewusst verfuhren, wenn sie ihre Schriften verfassten. Dieser Gesichtspunkt wird aber sehr häufig vergessen, sobald die Methode zu erstarren beginnt und nun rein mechanisch ausgeübt wird; und ein literarisches Erzeugnis wird behandelt wie ein Kehrichthaufen, den der Lumpensammler durchstochert, um das Brauchbare herauszufischen und zu sortieren. Das hat man bei der Tübinger Kritik an einzelnen ungeschickten Vertretern erlebt, und das erlebt man heute bei den Epigonen der Tübinger Schule. Und was von der literarkritischen Methode gilt, lässt sich auf jede andere Methode anwenden: sie hat nur Wert, solange sie mit bewusster Würdigung des Objektes verbunden ist, an dem sie geübt wird. Die pragmatische Methode, die in den Händen eines Historikers wie Spittler zu erfreulichen Resultaten geführt hatte, wurde zu einer geistlosen Mechanisierung freier historischer Kräfte, als sie sich überlebt hatte und in die Hände der Nachbeter fiel. Und so wird es mit jeder Methode gehen, wenn man ihre Bedeutung überschätzt und meint, Methode sei schon an sich historisches Wissen.

Denn die Methode ist nichts unveränderliches, nichts, was sich gleich bleiben kann. Sie wechselt und muss wechseln, wie die Objekte, die dem Historiker entgegentreten. Der Historiker, der sich auf eine Methode eingeschworen hat und nun meint, mit ihr alle Objekte zwingen zu können, wird seine Objekte vergewaltigen und nicht die Geschichte wird sein Ergebnis sein, sondern ein Zerrbild von Geschiche. Das ist die grosse Gefahr, die dann stets am meisten die Arbeit des Historikers bedrohen wird, wenn es eine Zeit zu virtuoser Handhabung einer Methode gebracht hat, so dass auch der Handwerker mit ihr ohne Bedenken umgehen zu dürfen meint.

Dass jede Methode ihr gutes Recht und ihre Verdienste hat, ist hiermit schon anerkannt. Das gilt auch von der literarkritischen Methode, die sich vielleicht am meisten durch Excesse diskreditiert hat. Auch sie hat dazu beitragen müssen, dass die Quellen, deren Hülfe der Historiker braucht, deutlicher und damit zugleich den Boden, auf dem sich die Geschichtsforschung zu bewegen hat, sicherer und fester geworden ist. Durch die Quellenscheidung sind ältere Quellen zum Reden

gebracht worden, deren Aussagen uns manches Rätsel der Geschichte haben lösen helfen. Erst wenn sie zur Haarspalterei verleitet und nun bis in das feinste Geäder meint eindringen und dies auf Grund von Theorien, die selbst meist höchst problematisch sind, bloslegen zu können, wird sie für die Geschichte wertlos. Ebenso ist es mit der religionsgeschichtlichen Methode. Sie hat das grosse Verdienst, auf die Zusammenhänge, die sich bei bestimmten Phänomenen offenbaren, hingewiesen zu haben. Sie hat dadurch, dass sie die Phänomene aus ihrer Isolierung herausholte, ganz wesentlich dazu beigetragen, diese von anderer Seite zu beleuchten und dadurch schärfer zu erfassen. Sie hat so die Quellen wichtiger Gedankenreihen und Anschauungen aufweisen können und dadurch, indem sie Primäres vom Secundären scheiden lehrte, die Genesis der religiösen Gedanken aufzuhellen geholfen. Aber auch sie hat ihre Gefahren. Zunächst hat sie mit einem vielfach noch recht unbekannten Stoffe zu arbeiten. Das Material der Religionsgeschichte liegt noch nicht soweit offen und zum Gebrauche fertig vor, dass man nur die Hand auszustrecken brauchte, um es zu verwerten. Auf allen Gebieten ist hier die Arbeit noch lebhaft im Gange, für viele Religionen hat sie erst begonnen.[1] Eine Vergleichung der verschiedenen Religionen muss daher zunächst immer noch häufig mit der Unzulänglichkeit des Materials oder falscher Deutung der einzelnen Erscheinungen rechnen. Sodann aber liegt es gerade hier nahe, neben einander bestehende Eigentümlichkeiten in Verbindung zu setzen und Einflüsse zu suchen, wo es sich um spontane Erzeugnisse oder um falsch gedeutete Eigenart handelt. Nirgends ist die Pragmatisierung lockender und gefährlicher als hier. Endlich setzt hier der Stoff selbst der Untersuchung grossen Widerstand entgegen. Es wird dem modernen, an complizierte Ideen und Vorstellungen gewöhnten Menschen ganz ausserordentlich schwer, die verhältnismässig einfachen religiösen Gedankengänge der alten Zeit mit ihrem eigentümlich bedingten Vorstellungskreis zu begreifen. Er wird überall geneigt sein, Gedanken einzutragen, die dem Bewusstsein der von ihm studierten Zeit noch ferne lagen und dann Verbindungen herzustellen, wo die Verbindung in der That fehlte. Er wird daher auch leicht auf Grund solcher, dem religiösen Bewusstsein der alten Zeit fremder Vorstellungen Zusammenhänge construieren und Erscheinungen deuten, die des inneren Bandes entbehren

[1] Ich benutze die Gelegenheit, um auf das von Th. Achelis herausgegebene Archiv für Religionswissenschaft (Freiburg i. B., P. Siebeck) hinzuweisen, das ein Sammelpunkt für die religionsgeschichtliche Arbeit zu werden verspricht, und von dem auch die theologische Wissenschaft mannichfache Förderung zu erwarten hat.

oder eine ganz andere Deutung erheischen. Er wird vielleicht auch unter dem zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Gewande auftauchenden Begriff einer „Urreligion" Dinge zusammenfassen und mit ihrer Hülfe andere erklären, die nichts anderes sind, als ein Phantasiegebilde modernen philosophischen Denkens. Die Thatsachen leiden aber unter solcher Behandlung Gewalt.

Keine von allen bisher angewandten Methoden darf daher Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben. Sie alle haben ihr Recht; aber für jede giebt es auch eine Grenze, über die hinaus ihr Recht zum Unrecht wird. Keine darf meinen, dass sie ausschliessliche Geltung hat, und darum darf keine die andere verachten. Denn jede ist an ihr Objekt gebunden, und nur der darf hoffen, dauernd das Ganze zu fördern, der im gegebenen Falle die richtige Methode anzuwenden versteht. Und das wird schliesslich jeder, dem nicht das Einzelergebnis an sich wichtig ist, sondern die Idee, in deren Dienst auch die Methode stehen muss.

Hier ist nun freilich der Einwand zu befürchten, dass dies eine um etwa hundert Jahre verspätete Anschauung sei. Das moderne Bewusstsein ist ja, wiederum in Folge des übermächtigen Einflusses der Naturwissenschaften, vor der Idee auf die Flucht geraten, und wer zu ihren Gunsten ein Wort sagen will, hat darum leicht zu befürchten, für rückständig und unwissenschaftlich verschrieen zu werden. Aber die Zeit ist, wie es scheint, auch auf anderen Gebieten nicht mehr ferne, wo man der Idee wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen gewillt ist, und so mag auch hier wieder der Satz von der Componente der Kräfte sich in der Zukunft bewähren. Jedenfalls ist soviel gewiss, dass der Historiker die Idee, oder die Gesamtanschauung, oder wie man es sonst nennen mag, nicht entbehren kann, will er nicht ein kümmerliches, keinen Menschen, vielleicht ihn selbst nicht befriedigendes Stückwerk schaffen.

Es ist bereits oben darauf hingewiesen worden, dass für die Anfänge der protestantischen Geschichtsschreibung diese Idee gegeben war in der Vorstellung von der Identität der Kirchenlehre mit dem Urchristentum. Solange man an dieser Fiction festhielt, war der einheitliche Gesichtspunkt, unter dem die historischen Facta anzuordnen waren, von selbst vorhanden. Aber am Ende des siebzehnten Jahrhunderts wurde durch den rasch auf den Universitäten zum Einfluss gelangenden Pietismus noch eine neue Gedankenreihe für die theologische Arbeit eröffnet, als deren Folge früher oder später sich ein Umsturz der herrschenden Idee herausstellen musste. Die Notwendigkeit und Allgenugsamkeit der „reinen Lehre" wurde zwar theoretisch nicht bekämpft, wohl aber prak-

tisch in Zweifel gezogen, und indem der Schwerpunkt auf das innere Erlebnis der „Begeisterung" — das Wort kam damals auf — gelegt wurde, war damit das Ende der Idee herbeigeführt. Die historische Betrachtung konnte zunächst nur Nutzen von dieser Wandlung der Dinge haben. Denn der Pietismus, der zum ersten Male die Biblischen Bücher zum Zwecke praktischer Verwertung der in ihnen liegenden Grundgedanken im Zusammenhange vornahm, musste dadurch von selbst auf die historischen Probleme hingedrängt werden. Dass für eine rein historische Betrachtung die Zeit noch nicht reif war, bedarf keines Hinweises. An den Schriften von Gottfried Arnold lässt sich das deutlich genug sehen. Aber seine „Erste Liebe der Christen", die erste selbständige Darstellung des apostolischen Zeitalters, stellt doch einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt gegen die frühere Behandlungsweise dar, ganz zu schweigen von den zahlreichen fruchtbaren Gesichtspunkten, die durch seine „Kirchen- und Ketzerhistorie" erschlossen worden sind.

Das Erbe des Pietismus fiel der Aufklärung zu. Der Pietismus selbst war dem Vorwurf aufklärerisch zu sein, nicht entgangen, und sein, im Stillen noch viel intensiver als in der Öffentlichkeit, geführter Streit gegen die orthodoxen Theologen und ihre Theologie führte den Sturz der Lehre herbei, über deren Trümmer dann die Wasser des Rationalismus gingen. Der Rationalismus konnte kein ausreichendes historisches Verständnis besitzen. Das lag in der Natur der Sache. Wo die Vernunft, das Wahrscheinliche als die herrschende Idee lebendig ist, kann der Geschichtsverlauf mit seinen zahlreichen Unwahrscheinlichkeiten und Sprüngen nicht klar begriffen werden. Trotzdem ist diese Epoche von grösster Bedeutung geworden, indem sie nicht nur längst eingewurzelte Vorurteile zerstörte, sondern auch massenhaft Bausteine durch eine emsig betriebene Einzelforschung herbeischaffte. Uneingedenk der Grenzen seiner Kraft hat er doch sich auch praktisch an der Arbeit beteiligt durch zusammenhängende Darstellung der evangelischen und apostolischen Geschichte, sowie einzelner Disziplinen, die zum Teil erst von ihm aufgeschlossen worden sind. Und damit hat er sich als fruchtbarer erwiesen, wie der gleichzeitige Supranaturalismus, der mit den Träbern früheren Reichtums sein Dasein fristete.

Hier trat nun mit der Wirksamkeit Baurs ein entscheidender Umschwung ein. Unter der harten Schule eines strengen philosophischen Denkens war der Wert der Idee wieder erkannt worden. Die vielen wertvollen Einzelstücke kostbaren Materials harrten des Meisters, der sie zusammenfügen sollte. Baur that das, indem er eine Gesammtauffassung

der Zeit zu Grunde legte, die eine historische Betrachtungsweise auch des Einzelnen möglich machte. Er selbst förderte durch Einzeluntersuchungen und durch zusammenfassende Darstellungen das gesamte Gebiet. Er erzog Schüler, die sich an der Arbeit durch eindringende, ebenso durch Scharfsinn, Geist wie Gelehrsamkeit hervorragende Untersuchungen beteiligten. Die von diesem Kreise herausgegebenen „Theologischen Jahrbücher" überraschen noch heute durch die Fülle von Problemen, die hier zur Diskussion gestellt wurden. Da kamen die Reifnächte der Reaction. Die Bewegung, die in der Wissenschaft durch das Leben Jesu von Strauss hervorgerufen worden war, fiel zusammen mit den politischen Wirren. Die Regierungen waren misstrauisch geworden und wurden künstlich in Misstrauen gegen jede freie Geistesregung erhalten. So kam es, dass die begabtesten Schüler Baurs missmutig geworden und in ihrem Vorwärtskommen gehemmt, die theologische Arbeit aufgaben und sich andern Gebieten zuwandten.

Zugleich aber begann damals die Naturwissenschaft, zuversichtlich gemacht durch rasch erfochtene Siege, ihren Kampf gegen die Idee. Die exakte Methode siegte, das Kleine und Kleinste wurde der Götze, dem die Wissenschaft diente. Auf diese Weise ist man dann zu dem bereits oben geschilderten Zustand gekommen, in dem die Methode um ihrer selbst willen und nicht um des Zieles willen, zu dem sie doch führen sollte, verehrt wurde. Diesen begreiflichen, aber nicht zu conservierenden Irrtum gilt es abzuthun. Es muss auch heute noch als das Ziel der Forschung gelten, nicht ein Gerippe der vergangenen Zeit hinzumalen und dabei zu sagen: so sah sie aus! Sondern die Idee von ihr wieder lebendig zu machen, ist die Aufgabe. Die Einzelheiten, die durch die gelehrte Forschung auf dem Wege eines mit Hülfe der verschiedenen Methoden angestellten Suchens gefunden werden, sollen doch nur dazu dienen, Leben in die Züge der Vergangenheit zu bringen. Wo sie das nicht thun, sind sie ein wertloser Trödelkram, den man in einem Lexikon aufspeichern mag, bis vielleicht einmal die Stunde schlägt, wo man seiner bedarf. Wird die Vergangenheit so aus ihrem Schlummer auferweckt, so hat sie uns auch wirklich etwas zu sagen. Denn wir finden in ihr Menschen von unserem Fleisch und Blut, Geist von unserem Geist, persönliches Leben, wie wir selbst es erleben. Wir finden in ihr Fehler und Schwächen und Sünden, an denen wir selbst kranken, und finden eine Erhebung und Befreiung, wie wir selbst sie suchen.

Dass die Vergangenheit aber in diesem Masse dem Bewusstsein der Gegenwart nahe gebracht werden kann, hängt von der Fähigkeit ab, die

der Einzelne besitzt, sich eine Gesammtanschauung von ihr zu bilden. Man hat zu lange schon in der Geschichte die Rumpelkammer erblickt, in der man allerhand unnützes Geräte menschlichen Nachdenkens und Forschens abstellte, als dass in unsrer praktisch gerichteten und den Ideen meist abholden Zeit nicht eine solche Wissenschaft einem starken Skeptizismus begegnen müsste. Dennoch dürfte sich wohl nicht schwer erweisen lassen, dass die historische Wissenschaft es ebensogut mit lebendigen Organismen zu thun hat, wie die Naturwissenschaft, und dass sie darum auch ihren Rechtstitel in sich trägt. Sie muss sich nur, wenn sie das Urchristentum und die Entstehung der christlichen Kirche zu untersuchen und darzustellen unternimmt, noch völlig frei machen von den falschen Voraussetzungen, die eine mehr als tausendjährige Überlieferung als unantastbar darzustellen gewohnt war.

Diese Voraussetzungen hängen alle irgendwie mit dem Begriff des Kanons, wie er von der jüdischen Synagoge übernommen worden war, zusammen. Durch diesen Begriff wurde eine Schriftengruppe aus dem Zusammenhange des lebendigen Schrifttums herausgelöst und in seiner Isolierung als Lehrnorm und nicht mehr als Ausdruck und Erzeugnis persönlichen Lebens gefasst. Indem das aber geschah, und nicht nur historische Berichte, sondern auch so persönliche Dokumente, wie Briefe, unter die Beleuchtung einer rein gesetzlichen Betrachtungsweise gerückt wurden, sorgte man unbewusst dafür, dass die Schriften Petrefacte wurden. Dass eie trotzdem fort und fort noch lebenschaffend wirken konnten, war nicht die Schuld der Kirche, sondern des Geistes, der sich nicht dämpfen lässt, und der Ideen, die nicht zu bezwingen sind. Über diese gesetzliche Auffassung des Schrifttums ist Luther im wesentlichen nicht hinausgekommen, wenn auch bei ihm die Ansätze zu einer, zunächst freilich nicht vollzogenen Fortbildung vorliegen. Immerhin fehlte es nicht an vereinzelten Versuchen, den Bann zu durchbrechen. Zunächst dadurch, dass man auf den Gedanken kam, den Text des Neuen Testamentes festzustellen mit den Mitteln und nach den Methoden, die man bei profanen Texten auch zur Anwendung brachte. Die Angriffe, die Männer wie Bentley und Wettstein sich gefallen lassen mussten, zeigen, dass man ihr Vorgehen in seiner Gefährlichkeit für die überlieferten Anschauungen erkannte oder wenigstens instinktiv empfand.

Aber auch von einer anderen Seite bröckelten schon die Steine des scheinbar so fest gefügten Baues ab. Man begann zur Erläuterung des Neuen Testamentes mit der Zeit von verschiedenen Seiten Material zu sammeln, das doch den Zusammenhang gewisser Ideen der neutestament-

lichen Schriftsteller mit den profanen Kreisen deutlich machen konnte. Zunächst bewegte man sich freilich wesentlich in dem durch das Alte Testament gegebenen Rahmen, indem man hier die in der Zeit des späteren Judentums erfolgte Fortbildung einzelner Anschauungen zur Vergleichung heranzog. So entstanden die Sammlungen von Belegstellen aus dem talmudischen Schrifttume durch Lightfoot, Schöttgen, Meuschen u. A. Auf derselben Linie bewegen sich auch die Arbeiten von Carpzov u. A., die zu Philo und Josephus griffen, um mit ihrer Hülfe das Neue Testament zu erklären. Inzwischen hatte man sich aber auch bereits von anderer Seite bei den heidnischen Schriftstellern Rats erholt: H. Grotius, und ihm folgend viele Andere. Zunächst beschränkte man sich auf rein philologisch-exegetische Bemerkungen, Erläuterungen zu einzelnen Worten, Constructionen u. A. Aber es konnte nicht ausbleiben, dass man dabei nicht stehen blieb. J. J. Wettstein hat beides, Erläuterungen aus der rabbinischen und jüdischen und andererseits aus der heidnischen Litteratur zusammengefasst, und nicht nur zu philologischer Erklärung, sondern ebenso auch zu historischer Vergleichung herangezogen. Seine Noten in seiner grossen kritischen Ausgabe des Neuen Testamentes bieten daher ein reiches, bis heute viel benutztes, aber noch immer nicht völlig erschöpftes Lager wertvollen Materiales dar, dessen Wert durch manche problematische Parallele nicht beeinträchtigt wird.

Doch weder diese Arbeit, noch die textkritischen Bemühungen konnten den Bann völlig lösen, der noch immer über dem Neuen Testamente infolge seiner Isolierung lag. Es half wenig, wenn Griesbach die Lehren der Textkritik einprägte und ihre Grundsätze mit denen der Philologie in Einklang zu setzen sich bemühte. Noch galt in weiten Kreisen der textus receptus für den treuesten Zeugen des heiligen Buchstabens, und selbst Bengel entging dem Vorwurfe nicht, ein gefährlicher Revolutionär zu sein. Das ist nun mit der Zeit anders geworden, und es steht zu hoffen, dass mit der von der Württembergischen Bibelgesellschaft unternommenen Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes die Arbeit der Textkritik Allgemeingut bei den in Betracht kommenden Kreisen werde. Damit ist allerdings erst ein kleines Stück der zu leistenden Arbeit als notwendig oder berechtigt anerkannt.

Auch davon wird wohl in Zukunft keine Rede mehr sein, dass man eine „biblische“ Hermeneutik, eine „biblische“ Philologie u. a. für möglich hält, wie das noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts geschah. Mag auch noch in einem viel benutzten Wörterbuche die „neutestamentliche Gräcität“ als eine wesentlich einheitliche abgeschlossene

Grösse behandelt und so die Fiction von der Suffizienz der heiligen Schrift aufrecht erhalten werden, so lehrt doch der Augenschein das gerade Gegenteil, und die genauere Kenntnis der Papyri und Inschriften erbringt den Gegenbeweis. So sind auch hier die Schranken gefallen, und wo sie noch aufrecht stehen, wagt doch niemand auf ihre Festigkeit zu vertrauen. In Sprache und in Ausdrucksweise, in Cultur und Sitte, im Denken und Empfinden, weisen die Schriften über sich hinaus und verlangen zu ihrer vollen Würdigung und zu ihrem rechten Verständnis die Heranziehung und Vergleichung des Culturbodens, auf dem sie entstanden sind, der grossen geistigen Bewegung, die in der Periode nach dem Zusammenbruch von Alexanders grossen Plänen als die geistige Frucht seines Wirkens heranwuchs. Wer darum das Neue Testament fördern will, darf an den Zeugen der geistigen Cultur jener Jahrhunderte nicht vorübergehen. Hier ist auf allen Gebieten die Arbeit lebhaft im Gange, und es steht nicht zu befürchten, dass sie jemals wieder ins Stocken geraten könnte.

Jedoch bedarf das Bild auch nach einer andern Seite hin noch der Vervollkommnung. Um einer historischen Grösse völlig gerecht zu werden, ist es notwendig, sie nicht nur in ihren Voraussetzungen zu studieren, sondern auch in ihren Folgen zu begreifen. So wird es notwendig sein, auch die Frage zu erwägen, was sich aus der folgenden Entwicklung der christlichen Zeit für ihre Anfänge lernen lässt. Diese Fragestellung ist nicht neu. In der Hauptsache hat bereits die Tübinger Schule eine Beantwortung versucht. Schwegler in seinem „nachapostolischen Zeitalter", K. R. Köstlin in mehreren Aufsätzen in den Theologischen Jahrbüchern, und endlich Baur selbst in seiner „Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte" versuchten eine Darstellung der nachbiblischen Zeit, bei der sie ihre Gesamtanschauung von dem Werden des Christentums zur Anwendung brachten. Dieser Versuch einer Reconstruction wurde dann von Ritschl mit beständiger Rücksicht auf die Aufstellungen der Tübinger Schule erneuert und in entgegengesetztem Sinne durchgeführt, eine Arbeit, die Harnack in grossen Zügen ergänzend fortgesetzt hat. Dass die Arbeiten der Tübinger für unsere Anschauungen empfindliche Mängel zeigen müssen, ist in Anbetracht des inzwischen gewachsenen Quellenmaterials nicht erstaunlich. Während sich Schwegler für die Schriften der apostolischen Väter noch mit lückenhaften oder nur in Übersetzungen vorhandenen Texten begnügen musste, steht uns ein gesichertes Fundament zur Verfügung, auf dem sich mit einiger Zuversicht bauen lässt. Wichtige Schriften, wie die Didache, sind neugefunden worden, andere

sind gründlicher untersucht und ausgebeutet. Manche Erscheinungen, wie der Gnostizismus, lassen sich jetzt schärfer fassen, seitdem man die Quellen gesichtet und kritisiert und seitdem man verwandten religionsgeschichtlichen Erscheinungen mehr Aufmerksamkeit geschenkt hat. Über die Verfassung sind uns, zum Teil ebenfalls durch neu gefundene Quellen (Didascalia apostolorum, Didache), trotz aller Unsicherheiten im Einzelnen treffendere Schlüsse möglich. Kurz — das Material liegt vollkommen bereit, um einen auf breitester Basis unternommenen Versuch einer Reconstruction des Urchristentumes als nicht aussichtslos erscheinen zu lassen. Dabei wird aber selbstverständlich auch die neutestamentliche Wissenschaft einen Hauptanteil an dem Gewinne haben. Es werden viele Thatsachen aus einer Vereinsamung herausgelöst werden, in der sie heute noch stehen, und die eine rechte und allseitige Würdigung und ein vollkommenes Verständnis unmöglich macht. Man braucht hierbei noch nicht einmal an die Erklärung derjenigen Stücke des Neuen Testamentes zu denken, die nur eine verzweifelte Interpretenkunst heute noch für die christliche Urzeit zu retten unternehmen kann. Es gilt ebenso auch für eine in sich so abgeschlossene Literatur, wie die paulinische Briefsammlung sie darstellt. Je umfassender die Betrachtungsweise ist, desto grösser wird auch die Zahl der Probleme, die eine wirkliche Förderung verheissen, desto mehr wird das Handwerksmässige in den Hintergrund treten.

Dabei dürfte aber noch in einer anderen Beziehung eine Erweiterung der Auffassung sich als nötig herausstellen. Es mag eine Folge der zu lange geübten Betrachtungsweise sein, für die alles Lehrhafte im Vordergrunde stand, dass man in der Geschichte des Urchristentumes nur Lehrsysteme und Verfassungsformen suchte, nicht aber nach der Widerspiegelung der christlichen Ideen im Bewusstsein der Gemeinde fragte. Wir haben es aber doch anerkanntermassen durchaus nicht nur mit Systemen zu thun — bei Paulus kann man von einem solchen reden — sondern auf Schritt und Tritt mit volksmässigen Vorstellungen. Und der Gedanke, dass Jesus aus seinen galiläischen Bauern und Fischern Philosophen oder Rabbiner gemacht habe, ist doch so absurd, dass man nicht wagen darf, ihn auszusprechen. Dennoch hat man vielfach so gethan, als ob das so oder ähnlich sich verhielte. Man hat zu oft vergessen, dass alles, was wir von Jesus wissen, erst durch das Medium des Bewusstseins von Leuten hindurchgegangen ist, die auf das stärkste von solchen volkstümlichen Vorstellungen abhängig waren. Dass wir also in sehr hohem Grade solche volkstümlichen Gedankenreihen in Anschlag bringen müssen: Anschauungen über Sünde, Schuld, Strafe, Jenseits, über

Gott und Engel, über Teufel und Dämonen u. a. Die Ansätze zu einer historisch zutreffenderen Betrachtungsweise sind auch hier vorhanden; aber es sind immer erst Ansätze.

Für das Neue Testament wird die Richtigkeit dieser Sätze nicht so leicht bestritten werden, weil hier der Thatbestand selbst dazu drängt. Dagegen ist für die Folgezeit noch wenig genug in dieser Richtung geschehen. Und doch wird man nicht leugnen können, dass auch bei der weiteren Entwicklung dieses volksmässige Element eine grosse Rolle spielte. Am leichtesten lässt sich das bei dem Gnostizismus erkennen. In dem Conglomerat der verschiedenartigsten Gebilde, die kirchliche Unwissenheit und Bequemlichkeit mit einem gemeinsamen Namen zu bezeichnen sich gewöhnt hatte, lassen sich alle Stadien des religiösen Bewusstseins nachweisen, von dem grobsinnlichen Mysterienglauben bis zur subtilsten Religionsphilosophie und theologischen Ethik. Als Massenreligion, die der Gnostizismus auch gewesen ist, bedarf er zu seiner Erklärung eines Verständnisses der volksmässigen Elemente, das mit Hülfe zahlloser Parallelen aus dem Gebiete heidnischen Aberglaubens noch zu erreichen sein wird. Man sieht aber, dass ein richtiges Verständnis einer solchen Bewegung verhindert wird, wenn man sie ausschliesslich von dem Gesichtspunkt der Lehre aus betrachtet. Auf religiösem Gebiete ist sehr häufig die „Lehre“ durchaus nicht massgebend für das Leben, und nur dieses ist es, was den Historiker in erster Linie interessieren muss. Was von dem Gnostizismus gesagt ist, gilt aber auch von der Kirche. Auch hier wird man das Wesen kirchlicher Frömmigkeit und volksmässigen Glaubens nicht etwa nach den Schriften des Justin oder Athenagoras zu bestimmen haben. Um der Idee der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte gerecht zu werden, wird man vielmehr vor allem auf den Glauben der Gemeinde zu achten haben, der sich freilich nur mühsam aus den Quellen noch erschliessen lässt. Auch hierbei gilt, was von der Arbeit am Neuen Testamente gilt, dass die Isolierung der Gebiete die Arbeit unfruchtbar macht, weil es ihr den weiten Überblick und die grossen, wirksamen Ideen raubt. Dann wird die Arbeit nur zu leicht Sorge um wertlose Einzelheiten, Verbohrung in Nebensächlichkeiten.

Aus dem im Vorhergehenden Ausgeführten folgt nun noch ein Weiteres. Die Methode garantiert noch nicht das Erfassen der Idee. Der beste Methodiker kann ideenlos sein und dann wohl Einzelheiten aufhellen, ohne doch das Ganze zu fördern. Die Idee aber beruht immer auf einer Art dichterischer Intuition, der die Methode zu Hülfe kommt, um sie zu begründen und zu befestigen. In diesem Sinne ist das Wort

von dem rückwärts gewandten Propheten, das man von dem Historiker gesagt hat, durchaus berechtigt. Es gilt, das auf das stärkste hervorzuheben auch auf die Gefahr hin, dass ein durch die Naturwissenschaft beherrschtes Zeitalter eine solche Anschauung als einen Rückfall in die schlimmste Barbarei bezeichnet. Denn der Vorwurf, dass sich dann die Geschichte von dem mühsam errungenen Boden der durch methodische Forschung als sicher erwiesenen Thatsachen in das Gebiet der Phantasie begebe, und dass sich dann die Thatsachen gefallen lassen müssten, sich von der Idee meistern zu lassen, ist doch nur bei einer sehr oberflächlichen Betrachtung wirklich einleuchtend. Denn die Intuition hat ihren Ausgangspunkt doch immer von bestimmten Thatsachen, und stehen bestimmte, in ihrer Deutung nicht zweifelhafte Thatsachen der Idee entgegen, so war eben die Idee falsch und muss sich einer Correctur unterziehen lassen.

Nur so kann einer Gefahr gewehrt werden, die auch diesem Gebiet der Geschichte droht, der Mechanisierung der geschichtlichen Kräfte und der Verkehrung ihres freien Spieles in ein gesetzmässiges Vollführen genau zu berechnender Bewegungen. Man überschätzt dabei den Rahmen, das Milieu, das ganz gewiss seine Beachtung verdient, und dem sein Recht nicht geraubt werden darf. Aber nur sein Recht, mehr nicht. Denn wo der Rahmen zu breit wird, erdrückt er das Bild, und es giebt historische Versuche, bei denen nur Milieu und weiter nichts mehr zu finden ist. Auch hier kann nur die strenge Zucht retten, die von der Idee geübt wird. Sie bewahrt davor, das Beiwerk für die Hauptsache zu nehmen, sie befähigt, die treibenden Kräfte in ihrem gegenseitigen Verhältnis richtig abzuschätzen, und sie ermöglicht, die Keime des Lebens zu erkennen, die sich als lebensfähig erweisen.

Durch die stille Mitarbeit der Idee würde die Arbeit eine Geschlossenheit gewinnen, die auch äusserlich der Production ein bestimmtes Gepräge verliehe. Jede Untersuchung, gleichviel welches Detail sie behandelte, würde dann zu einem kleinen Kunstwerk werden können. Es ist leider nicht zu bezweifeln, dass gerade dieser Gesichtspunkt unserer Zeit mehr und mehr abhanden kommt. Zum Teil mag das an der Schnelligkeit gelegen sein, mit der heute produziert wird, und für die die verschiedensten Gründe verantwortlich sind. Zum Teil trägt aber wiederum die Überschätzung der Methode die Schuld daran, sofern man meint, dass eine methodisch gut geführte Untersuchung ihren Zweck vollkommen erfüllt. An Gelehrsamkeit bleibt unsere Zeit nicht hinter der Vergangenheit zurück, obwohl zu bezweifeln steht, dass ein Buch wie Winers Reallexikon

heute noch von einem Einzelnen geschrieben werden könnte, wohl aber an künstlerischem Gewissen. Manche Bücher des heutigen Marktes wären vor fünfzig Jahren nicht oder doch nicht so geschrieben worden. Ist das auch im Grunde nur etwas äusserliches und nicht selten eine Sache angeborenen Geschickes, so trägt doch einen Teil der Schuld die Anschauungsweise unsrer Zeit, und darum ist es nicht überflüssig, daran zu erinnern.

Auf dem Gebiete der schönen Künste lässt sich unverkennbar beobachten, wie die realistische Welle, die Alles bis dahin bedeckte, zurückzufluten beginnt. Schon läuten die Glocken der versunkenen Stadt und leise klingt ihr Ton herauf, um die Welt daran zu erinnern, dass die Idee ihr Recht, das lange genug verkannte, noch nicht ganz verloren hat. Es wird die Zeit kommen, wo man auch in der Wissenschaft dies Recht der Idee wieder allseitiger respectieren wird. Dann aber wird man erst den Gewinn der verflossenen Zeit recht schätzen lernen. Dann wird man sich der Methoden, die gefunden und ausgebildet worden sind, freuen können, weil sie die sichere Gewähr geben, dass man den Zug der Ideen richtig erkennt. Dann aber wird sich die Vergangenheit deutlicher vor dem Auge erheben und sie wird sich als ein Organismus darstellen, den man nicht als einen toten und steinernen Götzen verehrt, sondern den man als mit unserem Leben durch tausend Fäden verwachsen erkennt. Und so wird die Geschichte des Lebens, des Denkens und des Glaubens der Vergangenheit werden, was sie uns werden soll: die Lehrmeisterin unseres eigenen Lebens.

[Abgeschlossen am 27. Februar 1900.]

Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefs.

Von **A. Harnack** in Berlin.

Die letzte ausführliche Untersuchung der Abfassungsverhältnisse des Hebräerbriefs (Zahn, Einleitung in d. N. T. 1899. 2. Bd. 110—158) ist in Bezug auf die Empfänger des Schreibens zu einer bestimmten Entscheidung gelangt, in Bezug auf den Verfasser aber schliesst sie mit den resignirten Worten des Origenes: **τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν.** Jene bestimmte Entscheidung ist m. E. so einleuchtend begründet, dass Zweifel, die früher noch bestanden, und die auch ich noch gehegt habe, nicht leicht mehr aufkommen können. Zahn hat durch eine sehr sorgfältige Exegese bewiesen, dass die Empfänger des Briefs einen kleineren Kreis („durchweg gleichgestellt und gleichgestimmt") alter Christen innerhalb einer grossstädtischen Gemeinde bilden (eine Hausgemeinde, neben welcher es in derselben Stadt noch eine oder mehrere Hausgemeinden gab), und dass diese Gemeinde schwerlich eine andere sein kann, als die römische. Dieses Ergebniss erklärt, wie er richtig gesehen hat, auch das Fehlen einer Adresse;[1] denn ihr Verschwinden bliebe ein Räthsel, wenn der Brief an eine Gemeinde in ihrer Gesammtheit oder an einen ganzen Kreis von solchen[2] gerichtet gewesen wäre. Galt der Brief aber einem kleineren Kreise, so ist es einigermassen verständlich, dass die Tradition die Namen nicht bewahrt hat, mochte

[1] Mit Recht erklärt es Zahn für unmöglich, dass der Verfasser selbst dem Briefe die Aufschrift **Πρὸς Ἑβραίους** gegeben hat, obgleich sie sich sowohl im Zweige der Paulus- als der Barnabastradition findet: sie stammt von einem Redactor her, der diesen Brief anderen Briefen zugeordnet hat. Zahn's Ablehnung der Adresse ist aber desshalb auffallend, weil seine Vorstellung von der Zusammensetzung des Kreises, an den der Brief gerichtet war, die Adresse zu schützen geeignet ist (s. u.).

[2] Die letztere Annahme ist übrigens auch sonst ganz undurchführbar.

25. 2. 1900.

sie nun der Verfasser in einer Beischrift aufgezählt oder dem Ueberbringer die betreffenden Personen mündlich bezeichnet haben.

So eindrucksvoll die Argumente sind, durch welche Zahn die Adresse des Briefs bestimmt hat, so wenig einleuchtend sind seine Beweise für die These, dass die Empfänger durchweg geborene Juden gewesen seien. Ich vermag in ihr nur die Abendröthe jener von Zahn selbst aufs glücklichste bekämpften Ansicht zu sehen, dass der Brief vor Rückfall ins Judenthum warne, ja zu diesem Zweck geschrieben sei. „Von einem geschehenen oder drohenden Rückfall der Leser in die Betheiligung am jüdischen Cultus liegt im ganzen Hebräerbrief auch nicht die geringste Andeutung vor" (S. 136). „Der Verfasser schreibt an Christen, welche von ihrer Bekehrung an mit einem jüdischen Opfercultus nichts zu schaffen gehabt haben" (S. 137). „Die Frage, wie die Vereinigung des christlichen Bekenntnisses mit gesetzlicher Lebensweise zu beurtheilen sei, berührt der Verfasser gar nicht" (S. 136). „Die praktischen Mahnungen (sind sämmtlich sittlicher Natur, berühren die Frage der Nationalität überhaupt nicht und) erscheinen nicht als angehängte Nutzanwendungen, sondern als Ausdruck des Hauptzwecks, in dessen Dienst auch die ausführlichsten und künstlichsten Erörterungen stehen" (S. 124).

Nach diesen Zugeständnissen, durch welche Zahn den Ausführungen Jülicher's, von Soden's und des Verfassers beitritt, scheint es fast gleichgültig zu sein, wie man die Frage der Nationalität der Adressaten beantwortet, da sie mit dem Zweck des Briefes — schlaff und matt werdende Christen zu stärken, die in Gefahr stehen, durch Kleinmuth und Lauheit Alles zu verlieren — nichts zu thun hat. Allein Zahn, der das erkannt, verwirrt den Zweck und setzt sich mit sich selbst in Widerspruch, wenn er zu c. 13, 13 (S. 130 f.) bemerkt, die Forderung des „Hinausziehens ausserhalb des Lagers" könne nur an geborene Juden gerichtet sein; denn sie habe zur Voraussetzung, dass man sich von Haus aus in demselben befinde.[1] Gipfelt die Mahnung des Verfassers wirklich in der Aufforderung, „auf die Gemeinschaft mit dem jüdischen Volke, welches Jesus von sich ausgestossen hat, zu verzichten", so haben alle die von Zahn bestrittenen Exegeten Recht, welche aus jedem Capitel des Briefs die Mahnung herauslesen, nicht in halbjüdischen Glauben und

[1] Diese Behauptung ist um so auffallender, als Zahn selbst zugesteht, dass hier ein der Symbolik des ganzen Briefs entsprechender bildlicher Ausdruck vorliege. Trotzdem soll er nicht an Heidenchristen gerichtet sein können! Ganz besonders kühn ist es übrigens, wenn Zahn S. 153 andeutet, der Ausdruck παρεμβολή sei in Rücksicht auf das in Trümmern liegende Jerusalem gewählt! Mitten in der Symbolik dieser Realismus!

jüdisches Thun zurückzufallen. Noch widerspruchsvoller aber ist es, wenn Zahn (S. 145) behauptet, der traurige Zustand, in welchem sich die Leser befinden, sei aus judenchristlicher Verbitterung zu erklären („die jüdische Mehrheit der römischen Christen im J. 58[1] hing mit Liebe an ihrem Volke und trug schwer daran, dass das seiner Mehrheit nach im Unglauben gegen das Evangelium verharrende jüdische Volk ebensosehr in der Christenheit zurückgedrängt wurde, als es in nationaler und politischer Beziehung herunter kam; sie waren auch noch zugänglich für manche jüdische Einwendungen gegen das Evangelium; die Stimmungen, welchen Paulus im ganzen Römerbrief, und besonders diejenigen, welchen er c. 9, 1—11, 12 entgegentritt, . . . konnten sich steigern bis zu der Verbitterung, welcher der Hebräerbrief entgegentritt"). Abgesehen davon, dass man im Hebräerbrief etwas anderes wahrnimmt, als grade „Verbitterung" — wenn der ganze beklagenswerthe Zustand der Adressaten aus ihrem „Judaismus" folgt, wie will man es erklären, dass auf diesen „Judaismus" nirgendwo im Brief eingegangen wird? Oder sind die sog. theoretischen Abschnitte doch in diesem Sinne zu verstehen? Aber dagegen wendet sich gerade Zahn in decidirten Ausdrücken!

Was er an positiven Betrachtungen in Bezug auf die jüdische Herkunft der Adressaten, abgesehen von c. 13, 13, ermittelt zu haben meint, wird Wenigen einleuchtend sein. Auf die Überschrift Πρὸς Ἑβραίους will er sich nicht berufen; aber an Heidenchristen könne man nicht schreiben, Gott habe durch den Sohn zu „uns" geredet; der Brief setze ferner Leser voraus, die gewöhnt seien, Alles, was sich als Gottes That und Stiftung ihnen darbietet, am Alten Testament und besonders am Gesetz zu messen, der Abschnitt c. 3, 7 — 4, 11 endlich sei nicht allgemein symbolisch, sondern symbolisch-historisch zu nehmen und beziehe sich mit seinen 40 Jahren auf die Jahre 30—70 post Christum; dann aber sei es gewiss, dass er nur geborene Juden angehe, für welche die Zerstörung Jerusalems die kritische Katastrophe sei. Alle diese Argumente, von der unannehmbaren Auslegung des Abschnitts c. 3, 7 — 4, 11 abgesehen,[2] gehen von einer sehr willkürlichen Bestimmung des Spielraums heidenchristlichen Empfindens und Denkens aus. Der geborene Heide wurde,

[1] Die Vorstellung Zahn's, die römische Gemeinde habe z. Z. des Römerbriefs ganz überwiegend aus geborenen Juden bestanden, ist wahrscheinlich mit Schuld, dass er auch im Hebräerbrief nur Judenchristen findet.

[2] Bestimmen liess sich Zahn zu ihr durch die directe Einführung des Citates; aber wie kann ein so schwaches Fundament einen solchen Bau tragen, zumal da der Verfasser sonst niemals bei seinen ATlichen Citaten historisirt, weder verdeckt noch offen!

wenn er Christ wurde, auf den Boden des Alten Testaments gepflanzt: damit ist Alles gesagt, d. h. man kann und darf keine Grenzen ziehen in Bezug auf die Innigkeit, mit der er sich in das Buch einlebte und den Inhalt als sein Eigenthum, seine Geschichte und seinen Stammbaum empfand. Eben desshalb ist es aber auch unstatthaft, zu fordern, der Heidenchrist müsse sich stets bewusst geblieben sein, Gott habe durch den Sohn nur zu den Juden, zu ihm selbst aber durch die Apostel geredet. Sind die Alttestamentlichen Väter auch für die Heidenchristen „unsre Väter", so ist der „Sohn" zu Allen gekommen; er ist ja der Mitschöpfer und Heiland der Welt. In einer so erhabenen Ausführung, wie der Hebr. 1, 1 ff., ist das „ἡμῖν" im Sinne „Wir Christen insgemein" ebenso am Platze, wie das viermal wiederholte „κόσμος" in Joh. 1, 9, 10.[1] Wie sich aber Zahn mit dem positiven Argumente für den heidnischen Ursprung der Leser (c. 6, 1 f.) auseinandersetzt, mag man S. 131 nachlesen. Ich bemerke übrigens, dass ich ein absolut sicheres Zeugniss für diesen Ursprung aus der Stelle nicht entnehmen möchte. Das für den Hebräerbrief Charakteristische besteht eben darin, dass der Unterschied von Juden- und Heidenchristen überhaupt nicht mehr existirt, ja dass man durch keine Wendung und keine Reminiscenz mehr an ihn erinnert wird.[2] Wer daher in den Zweck des Briefs und in die Charakteristik der Leser irgend etwas einmischt, was ihrer angeblichen Nationalität entnommen ist, verwirrt das ganze Bild.

Bevor ich mich der Frage nach dem Verfasser zuwende, halte ich es für zweckmässig, die Beobachtungen übersichtlich zusammenzustellen, die für einen bestimmten Kreis (eine Hausgemeinde) römischer Christen als Adresse sprechen; denn die Entscheidung der Verfasserfrage hängt mit der Bestimmung des Leserkreises enge zusammen:

1. Der Brief ist u. W. zuerst in Rom bezeugt; denn, wie schon Eusebius sah, ist er in dem ersten Clemensbrief benutzt (anni c. 96).

2. Der Gruss c. 13, 24 (ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) — der einzige, den der Brief enthält — lehrt, dass der Verfasser sich ausserhalb Italiens befindet, die Empfänger in Italien. Jedenfalls ist dies die nächstliegende Auslegung.

3. Die dreimal sich findende Bezeichnung „ἡγούμενοι" (13, 7. 17. 24)

[1] Zum Ueberfluss heisst es c. 2, 3: (ἡ σωτηρία) ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη. Aus diesen Worten empfängt c. 1, 2 seine nähere Bestimmung.

[2] Auch die Warnungen c. 13, 9 sind ohne Beziehungen auf ihn.

für die Leitenden ist in der römischen Gemeinde nachzuweisen (s. den 1 Clemensbrief und προηγούμενοι bei Hermas).

4. Die Zuversicht, dass Gott die Gemeinde nicht ganz sinken lassen werde, schöpft der Verfasser c. 6, 10 aus der werkthätigen Liebe, die sie bewährt hat und noch eben bewährt, und zwar umfasst diese Liebe nicht nur die nächsten Genossen, sondern erstreckt sich weit über dieselben hinaus (τὸ ἔργον ὑμῶν καὶ ἡ ἀγάπη ἣν ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις[1] καὶ διακονοῦντες). Wenn ein Jeder von ihnen denselben kraftvollen Eifer, den er in der Liebesthätigkeit beweist, auch in der christlichen Hoffnung und Überzeugungstreue bewährt (v. 11), wird Alles wieder gut werden. Es ist bekannt, dass die werkthätige Sorge für die gesammte Christenheit der Hauptruhmestitel der alten römischen Gemeinde gewesen ist (s. z. B. Dionysius von Korinth in dem Briefe an Soter).

5. Hinter der Gemeinde liegen nicht nur im Allgemeinen schwere Zeiten, sondern auch eine ganz besonders acute Leidenszeit (c. 10, 32 ff.), die ihr aus ihrem Christenstande erwachsen war.[2] Diese Leidenszeit, die nicht jüngst durchlebt worden ist, wird in sehr starken Ausdrücken beschrieben (πολλὴ ἄθλησις παθημάτων, ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι, ἡ ἁρπαγὴ τῶν ὑπαρχόντων). Dieselben erinnern an die Beschreibung der neronischen Verfolgung im ersten Clemensbrief. Diese Parallele wird noch vollkommener, wenn man c. 13, 7 mit c. 10, 32 ff. combinirt, eine Combination, die durch Stimmung und Ausdrucksform beider Abschnitte nahe gelegt wird.[3] Dann ergiebt sich, dass in dieser Verfolgung „ἡγούμενοι" den Märtyrertod erlitten haben, und zwar solche „ἡγούμενοι", die der Gemeinde die Heilsbotschaft gebracht haben.[4]

---

1 Οἱ ἅγιοι = die Christen überhaupt; hätte der Verfasser nicht auch an Auswärtige gedacht, so hätte er sich anders ausdrücken müssen. Die Behauptung, οἱ ἅγιοι seien die jerusalemischen Christen, ist unerweislich, und die Hypothese, es handle sich hier um die paulinische grosse Collecte, vollends haltlos.

2 Das „φωτισθέντες" (10, 32) besagt nicht nothwendig, dass sie damals Neubekehrte waren.

3 Dort wie hier beginnt der Verfasser mit μνημονεύετε (bez. ἀναμιμνῄσκεσθε), dort wie hier handelt es sich um eine abgeschlossene heroische Episode; dort heisst es ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν, hier κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες. Dass in c. 10, 32 ff. nicht deutlicher von den blutigen Opfern der Verfolgung die Rede ist, hat Zahn gut erklärt: es handelt sich darum, daran zu erinnern, was die geleistet haben, welche die Verfolgung überstanden. Dass sie dem Martyrium entronnen sind, zu markiren, wäre ganz unpassend gewesen.

4 Dass c. 13, 7 nur an den Märtyrertod der Betreffenden gedacht werden kann, erkennt die grossse Mehrzahl der Exegeten an.

Der Ausdruck sagt nicht, dass sie schlechthin die ersten Missionare waren — in diesem Falle wäre wohl eine deutlichere Bezeichnung gewählt worden —, wohl aber, dass die jetzige Gemeinde ihnen ihren Christenstand mitverdankt. An welche Gemeinde liegt es näher zu denken als an die römische, die die neronische Verfolgung und in ihr den Märtyrertod des Petrus und Paulus erlebt hatte? Diese Apostel waren nicht die Begründer der römischen Gemeinde, aber sie konnten sehr wohl als ἡγούμενοι ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, bezeichnet werden. Und die Aufforderung: μιμεῖσθε τὴν πίστιν (αὐτῶν), ist wiederum parallel zu 1 Clem. 5, wo Petrus und Paulus als die γενναῖα ὑποδείγματα und ὑπογραμμοί gefeiert werden.

6. Hat nach dem sub 1 — 5 Ausgeführten die Hypothese der römischen Adresse Alles für sich,[1] während sich keine Beobachtung finden lässt, die gegen sie spricht,[2] so ist es doch andererseits sehr wahrscheinlich, dass nicht die römische Gesammtgemeinde, und überhaupt keine Gesammtgemeinde, die Empfängerin gewesen ist. Das negative Argument hierfür, dass eine solche Adresse nicht wohl verloren gehen konnte, wurde schon oben erwähnt. Die positiven Beobachtungen, die für einen kleineren Kreis sprechen, sind folgende:

a) Die Adressaten bilden einen „durchweg gleichgestimmten" Kreis; ihre religiöse und moralische Verfassung ist dieselbe: nirgendwo unterscheidet der Verfasser unter ihnen Gruppen, Nüancen oder dergleichen. Da er aber andererseits doch keine Abhandlung geschrieben hat, sondern sehr concrete Zustände voraussetzt, so kann an eine Gemeinde, am wenigsten an eine so grosse und bunte, wie die römische, nicht leicht gedacht werden.[3]

---

[1] Auch der allgemeine Ausdruck οἱ ἀκούσαντες (c. 2, 3) für diejenigen, welchen der Verfasser und die Leser ihren Christenstand verdankt, ist zutreffend. Die römische Gemeinde war keine apostolische Stiftung.

[2] Die Aufschrift Πρὸς Ἑβραίους ist unrichtig und macht dieselben Schwierigkeiten, wie man auch immer die wirkliche Adresse bestimmen mag. Auf dem Wege, den ich Chronologie I S. 479 versuchsweise angedeutet habe, wird man sie in ihrem Ursprung nicht zu enträthseln vermögen. Sie ist ebenso unglücklich gewählt, wie die Aufschrift Πρὸς Ἐφεσίους für das paulinische Circularschreiben nach Asien. Das Wahrscheinlichste bleibt noch immer (da es precär ist, einen alten Schreibfehler [πρὸς τοὺς ἑταίρους läge am nächsten] zu vermuthen), dass der reiche alttestamentliche Inhalt zu ihr verleitet hat. Der für einige der katholischen Briefe sich findende Titel „Ad gentes" ist am besten zu vergleichen, wie Zahn richtig sieht. Doch findet sich dieser Titel nur selten.

[3] Es würde zu weit führen, an den einzelnen Mahnungen zu zeigen, wie unwahrscheinlich es ist, dass sie einer ganzen grossen Gemeinde gelten, und wie unpsychologisch der Verfasser verfahren wäre, wenn er eine solche apostrophirt hätte.

b) Die Mahnung c. 5, 12: καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς, kann nicht an eine ganze Gemeinde gerichtet sein, in der sich stets Unmündige und Neubekehrte befinden; sie kann nur einem bestimmten Kreise älterer Christen gelten,[1] der sich in der letzten Zeit nicht mehr so entwickelt hat, wie nach seinen Anfängen von ihm zu erwarten stand.

c) Dass es sich um einen geschlossenen Kreis älterer Christen handelt, geht auch aus den Mahnungen hervor, sich „der früheren Tage" und ihrer bereits verherrlichten früheren ἡγούμενοι zu erinnern (c. 10, 32 ff.; 13, 7) — in beiden Fällen ist vorausgesetzt, dass sie sie persönlich erlebt haben —, sowie aus der Anerkennung, dass sie den Ruhm reicher Liebesthätigkeit von älterer Zeit her besitzen (c. 6, 10). Der gleich folgende Satz: ἐπιθυμοῦμεν δὲ ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν κτλ., lautet nicht wie an eine grosse Gemeinde gerichtet, sondern wie an einen kleinen gleichartigen Kreis.

d) In c. 13, 17 liest man, die Adressaten sollen ihren ἡγούμενοι gehorsam sein; in c. 13, 24 werden ihnen dann Grüsse aufgetragen an alle ihre ἡγούμενοι und an alle Heiligen. Man kann diese Wendungen, die durch keinen speciellen Context hervorgerufen sind, nicht leicht (oder überhaupt nicht) anders deuten, als dass die Adressaten einen besonderen Kreis in der städtischen Gesammtgemeinde bilden, ihre eigenen ἡγούμενοι haben, aber auch den ἡγούμενοι der Gemeinde unterstehen. Vielleicht deutet auch der etwas dunkle Ausdruck τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν (c. 10, 25) auf die Sonderversammlung des geschlossenen Kreises hin (so Zahn), doch ist hier eine sichere Entscheidung nicht möglich.

e) Gerade von der römischen Gemeinde wissen wir — und wüssten wir's nicht, so könnten wir es aus dem Philipperbrief und anderen Documenten, ja auch a priori vermuthen —, dass in ihr umschriebene Haus-

---

[1] Heinrici (Theol. Lit.-Ztg. 1895 Col. 289) schreibt: „Der Brief in seiner absonderlich lehrhaften Haltung behält etwas Befremdliches, so lange er als Schreiben an eine Gemeinde beurtheilt wird. . . . Er fordert einen engeren Leserkreis. Und dass der Verfasser in der That einen solchen im Auge hat, sagt er selbst. Einer Gemeinde kann er nicht schreiben: Ihr müsstet Lehrer sein der Zeit nach. Ebenso ist es keine Charakteristik einer Gemeinde, wenn er die Leser als solche bezeichnet, die den Heiligen Dienst erwiesen und erweisen (6, 10). Nach 13, 24 unterscheidet er sie daher von den ἡγούμενοι, insofern sie nicht alle zu ihnen gehören, und von den ἅγιοι, den Gemeindegliedern, überhaupt. Weisen diese Wendungen nicht deutlich auf eine Gruppe von Evangelisten hin, deren Entwicklung dem Verfasser Sorge machte?" Hier befremdet nur die Schlussentscheidung. Evangelisten? Doch wohl nur solche, die sich für diesen Beruf vorbereiten sollten! Damit ist aber die ganze Vorstellung zerstört. Heinrici hat das ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι unstatthaft gepresst und zu wörtlich genommen.

gemeinden in älterer Zeit bestanden haben, und zwar kennen wir aus Röm. 16[1] drei solche, nämlich die Hausgemeinde der Priska und des Aquila (v. 3–5),[2] die um Asynkritus und Genossen (v. 14) und die um Philologus und Genossen (v. 15). An eine derselben, oder an eine vierte, die sich aber noch vor der neronischen Verfolgung gebildet haben müsste, ist der sogenannte Hebräerbrief geschrieben. Lässt sich vielleicht doch noch bestimmen, an welche? Das führt uns auf die Frage nach dem Verfasser.

Bei der Beantwortung dieser Frage hat die Kritik, ähnlich wie früher bei der Frage nach den Empfängern, sich noch viel zu wenig von der erstaunlichen Thatsache leiten lassen, dass der Verfassername verloren gegangen ist. Der Autor nennt den Timotheus „unseren Bruder"[3] und ist, wie wir gleich erkennen werden, in früheren Zeiten ein angesehener Lehrer in Rom gewesen; dennoch ist sein Name verloren gegangen, so dass man am Ende des 2. Jahrhunderts sich aufs Rathen verlegen musste, um ihn wiederzugewinnen. In der That verdanken die Namen Paulus, Clemens, Lucas lediglich grübelndem Rathen ihre Verbindung mit dem Briefe. Aber dasselbe gilt auch höchst wahrscheinlich von dem Namen Barnabas. Bereits Chronologie I S. 478 habe ich ausgeführt, warum man sich bei ihm nicht wohl beruhigen kann, und weitere Erwägungen haben mich in den Zweifeln bestärkt: wie lässt es sich erklären, dass der Name des Barnabas verloren ging, bez. durch den des Paulus ersetzt wurde?[4] Zwar scheint mir der Beweis Zahn's nicht geglückt zu sein, dass Tertullian nicht eine afrikanische und darum auch nicht eine römische Tradition wiedergiebt, wenn er den Brief „Barnabae epistula" nennt; vielmehr bleibt es das wahrscheinlichste, dass der Brief in Afrika und darum auch in Rom damals (um 220) unter diesem Namen bekannt war (ohne dem Neuen Testament anzugehören). Auch lässt sich nicht sicher erweisen, dass Irenäus und Hippolyt den Brief als einen anonymen gekannt und citirt haben. Allein mit Recht folgert Zahn aus der Thatsache der doppelten Bezeichnung des Briefs (als Paulus- und als Barnabasbrief), dass

[1] Dass die Gründe, aus denen man c. 16 vom Römerbrief abtrennen zu müssen meint, nicht zureichend sind, hat Zahn auf's neue bewiesen.

[2] Dass sämmtliche von Paulus v. 6—13 genannten Personen der Hausgemeinde der Prisca gehören, ist eine ansprechende, aber nicht zu beweisende Vermuthung.

[3] Dass dies etwas anderes bedeutet als nur „den christlichen Mitbruder" wird sich unten zeigen.

[4] Auch darauf sei hingewiesen, dass die Tradition schlechterdings nichts von einem Aufenthalt des Barnabas in Rom weiss. Die pseudoclementinischen Romane und noch spätere Machwerke kommen natürlich nicht in Betracht.

in seiner Geschichte (vor dem Ausgang des 2. Jahrhunderts) eine Periode angenommen werden muss, in welcher er anonym circulirte. Dann ergiebt sich aber, dass ihn die Gemeinde, die ihn verbreitet hat — und das war die römische — ohne Verfassernamen hat ausgehen lassen, sei es weil sie den Verfassernamen nicht mehr wusste (doch das ist weniger wahrscheinlich), sei es weil sie ihn absichtlich unterdrückte.[1] In beiden Fällen haben wir nach einem Manne in der Umgebung des Paulus und vertrauten Genossen des Timotheus zu suchen, dessen Name oder Stellung diese eigenthümliche, absichtliche oder unabsichtliche Unterdrückung erklärt. Der Name des Lucas, Clemens, Barnabas oder Apollo erklärt sie jedenfalls nicht.

Wir wenden uns nach diesen Vorbemerkungen zu den Angaben, welche der Brief selbst über seinen Verfasser bietet: sie sind keineswegs spärlich. Bevor wir aber die wichtigsten einzelnen besprechen, bedarf es einer Untersuchung des Gebrauchs von „Wir", „Ihr" und „Ich" in dem Briefe. Eine Tabelle sei vorangestellt:

Wir: **1.** 2; **2.** 1—4. 5. 8. 9; **3.** 6. 14. 19; **4.** 1—3. 11. 13. 14—16; **5.** 11; **6.** 1—3. 9. 11. 18. 19; **7.** 14. 19. 26; **8.** 1; **9.** 14[2] 24; **10.** 10. 15. 20. 22—24. 26. 30. 39; **11.** 3. 40; **12.** 1. 2. 9. 25. 28; **13.** 6. 10. 13—15. 18. 20. 21. 23.

Ihr: **3.** 1. 12. 13 (cf. v. 7—9. 15); **4.** 1 (cf. v. 7); **5.** 11. 12; **6.** 9—12; **10.** 25. 29. 32—36; **12.** 3—8. 12—25; **13.** 2. 3. 7. 9. 16—19. 21—25.

Ich: **11.** 32; **13.** 19. 22. 23.[3]

Je aufmerksamer man den Wechsel von „Wir" und „Ihr" in dem Briefe studirt, um so mehr bewundert man auch an diesem Punkte die stilistische Feinheit des Verfassers. Die Grundlage seiner Redeweise bildet das communicative „Wir", und er hält es fest, so lange die Natur der Ausführungen es irgend gestattet, und kehrt zu ihm zurück, sobald es irgend möglich ist. Er schreibt sogar (c. 4, 1): φοβηθῶμεν μή ποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι. Besonders charakteristisch ist c. 10, 24 ff.: κατανοῶμεν ... βλέπετε ... ἁμαρτανόντων ἡμῶν oder v. 29: δοκεῖτε ... οἴδαμεν γάρ, ferner 32—39, wo ein langer in der 2. Person stilisirter Abschnitt mit den Worten

---

1 Die Prädicirung des Briefs als Barnabasbrief in Afrika (bez. Rom) gehört demgemäss einer relativ späten Zeit an.

2 Hier ist zweifellos ἡμῶν zu lesen; das ὑμῶν würde dem Stil des Verfassers in diesem Zusammenhang widersprechen.

3 Dass das μου c. 10, 34 nicht ursprünglich ist, ist heute allgemein zugestanden; die Variante ist schwerlich älter als die Meinung, Paulus sei der Verfasser des Briefs.

schliesst: ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς. Im 13. Capitel endlich beachte man das ἡμᾶς (v. 6) nach ἐπιλανθάνεσθε und μιμνήσκεσθε, und wie der Verfasser v. 10—15 und sodann in den Wendungen κύριον ἡμῶν (v. 20), ἐν ἡμῖν (v. 21) immer wieder zu dem „Wir" zurückkehrt. Dieses communicative „Wir" ist mehr als eine stilistische Formel; es lehrt unzweideutig, dass sich der Verfasser nicht nur im Allgemeinen mit seinen Lesern zusammenschliesst wie ein Christ mit Christen, sondern dass er sich zu ihrer Gruppe rechnet: ihr Wohl und Wehe ist das seinige; er weiss und fühlt sich als eines ihrer Glieder. Er muss also eine längere Zeit unter ihnen gelebt und gewirkt haben. Dass wir uns in dieser Beurtheilung nicht täuschen, werden einzelne Stellen zum Ueberfluss beweisen.

Aber der Verfasser spricht auch als ein Lehrer und Leitender, der berechtigt ist (aus seiner intimen Kenntniss der Vergangenheit und Gegenwart der Leser heraus und aus der Stellung, die er einst bei ihnen eingenommen hat, und die noch nicht erloschen ist), sie zu belehren, ihnen Lob und Tadel zu spenden und die ernstesten Vorhaltungen zu machen. In diesen Fällen redet er in der zweiten Person. Wo er sie zum ersten Mal anwendet, fügt er das feierliche und herzliche ἀδελφοὶ ἅγιοι hinzu und wiederholt das ἀδελφοί noch einmal (3, 1. 12). In 4, 1; 5, 11. 12; 6, 9—12; 10, 25. 29. 32—36 war das „Ihr" schlechterdings nicht zu umgehen, wie man sich leicht überzeugen kann. Das sind aber auch alle Stellen, in denen es bis c. 12, 3 vorkommt. Anders wird es erst in den beiden Schlusscapiteln 12, 3—13, 25. Hier ist, weil die Rede eindringlicher und die Admonition kürzer gefasst wird, das „Ihr" des befugten Lehrers die Regel. Des befugten Lehrers — denn „die ganze Tonart des Briefs zeigt, dass der Verfasser ans Lehren gewöhnt ist und als Lehrer nicht nur bei anderen Christen, sondern auch bei den Lesern ein gewisses Ansehen geniesst." Auch beweist die Virtuosität in der pneumatischen Schriftbehandlung, die Klarheit der Expositionen und die Trefflichkeit und Gewandtheit der exegetischen und admonitorischen Diction, dass hier Einer schreibt, der eine lange Uebung im theologischen Vortrag gewonnen hat.

Aber jenes „Wir", welches die Ausführungen beherrscht, verlangt doch noch eine nähere Betrachtung. Nicht an allen Stellen, sondern nur in der Mehrzahl der Fälle bedeutet es „Ich und ihr Leser". In einer kleinen Anzahl von Fällen, (s. z. B. 1, 2) bedeutet es „Wir Christen" — es ist nicht nöthig, diese auszuscheiden —; wieder in einer anderen Anzahl von Fällen passt aber weder diese noch jene communicative Fassung. Es handelt sich, wenn ich recht sehe, um die Verse 2, 5; 4, 13; 5, 11;

6. 1—3. 9. 11: 13. 18. 23. Zu ihnen sind die vier Verse hinzuzufügen, in denen der Verfasser „Ich“ sagt: 11. 32: 13. 19. 22. 23.

Aus diesen 14 Stellen schalten wir die drei zweifelhaften, übrigens gleichgültigen aus; denn das περὶ ἧς λαλοῦμεν (2. 5), das πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος (4. 13) und περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος (5. 11) kann sehr wohl communicativ verstanden werden, wenn auch das verwandte καὶ τί ἔτι λέγω: ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος (11. 32) an einen schriftstellerischen Plural denken lässt.[1] Aber ein Verfasser, der im Gebrauch des communicativen Plurals so weit geht, φοβηθῶμεν μή ποτε δοκῇ τις ὑμῶν ὑστερηκέναι zu schreiben (s. o.), kann jene Phrasen auch communicativ gedacht haben. Die Annahme eines schriftstellerischen Plurals ist daher unnöthig. Es bleibt das „Wir“ in dem Abschnitt 5. 11 — 6. 11 und 13, 18. 23 übrig. Von 13. 18 hat man auszugehen. Hier kann das „Wir“ nicht communicativ sein; es kann aber auch nicht schriftstellerischer Plural sein; denn auf die Worte „Betet für uns; denn wir glauben sicher, dass wir ein gutes Gewissen haben, da wir in allen Stücken (oder: unter Allen) uns gut zu verhalten trachten“, folgen unmittelbar die anderen: „Um so mehr aber ermahne ich zu solcher Fürbitte, damit ich schneller euch wiedergegeben werden möge“. Der Verfasser unterscheidet also „Wir“ und „Ich“. Die Annahme, dass das „ἡμῶν“ noch unter dem Einfluss des (in v. 17) vorangehenden Plurals (οἱ ἡγούμενοι ὑμῶν) steht und eine leichte Incorrectheit ist, die der Verfasser v. 19 beseitigt, ist undurchführbar. Allerdings hängen die Verse 18 und 17 sehr enge zusammen (s. u.); aber wenn es noch denkbar ist, dass er, weil er jene ἡγούμενοι mit seiner eigenen Person zusammenschloss, statt προσεύχεσθε περὶ ἐμοῦ geschrieben hat περὶ ἡμῶν, so ist es doch undenkbar, dass er πειθόμεθα γὰρ ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν geschrieben und dabei an jene ihm fernen ἡγούμενοι mitgedacht hat (so von Soden); vielmehr ist mit Weiss anzuerkennen, dass in dem Plural andere Personen mit eingeschlossen sind, die der Umgebung des Verfassers angehören. Wie viele, ist nicht zu enträthseln; aber viele können es nicht sein, da sie sich in gleichem Verhältniss wie der Verfasser zu den Lesern befinden und diesen ohne Weiteres klar gewesen sein muss, wer gemeint war. Mit den Worten: περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ κτλ., hebt sich dann der Verfasser selbst aus dieser Mehrzahl hervor.

[1] Ohne ein Pronomen anzuwenden, schreibt der Verf. 9, 5: περὶ ὧν οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος.

Steht es aber fest, dass das „Wir" in v. 18 weder ein communicativer noch schriftstellerischer Plural ist, so lässt es sich sehr wahrscheinlich machen, dass auch v. 23 ein wirklicher Plural der Autoren vorliegt.[1] Nachdem der Verfasser v. 22 geschrieben hatte: „Ich ermahne euch aber, Brüder, lasset euch gefallen das Wort der Mahnung; habe ich doch auch in Kürze geschrieben," fährt er fort (v. 23): „Wisset, dass unser Bruder Timotheus freigeworden ist, mit welchem ich, wenn er schnell genug kommen sollte, euch sehen werde. Grüsset alle eure Führer" etc. Warum schreibt der Verfasser nicht τὸν ἀδελφὸν Τιμόθεον, wenn er dem Timotheus nur ein epitheton ornans geben wollte?[2] Dass er ihn aber communicativ als seinen und der Leser Bruder in einem engeren Sinn bezeichnen wollte, ist sehr unwahrscheinlich. Timotheus war unzweifelhaft ein ἡγούμενος; ἡγούμενοι sind zwar ἀδελφοί, aber für gemeine Christen nicht ἀδελφοὶ ἡμῶν. Dazu kommt, dass der Verfasser hier genau so von ἡμεῖς zu ἐγώ übergeht, wie v. 18. 19. Also wird man anerkennen müssen, dass der Autor auch hier im Namen einer Gruppe von wenigen Personen spricht, die, wie er selbst, den Timotheus als ihren Collegen bezeichnen, d. h. sich demselben gleichstellen durfte. Es muss freilich mit dieser „Gruppe" eine besondere Bewandtniss haben, wenn der Verfasser zweimal so ohne Weiteres von „Wir" zu „Ich" übergehen konnte, und wenn er in einer so intimen Betheuerung, wie sie v. 18 bietet, einfach in ihrem Namen zu sprechen vermochte.

Während das „Ich", abgesehen von den besprochenen Stellen, nur noch 11, 32 vorkommt — in einer indifferenten Phrase —, findet sich ein „Wir", welches nicht communicativ ist, noch 6, 1—3. 9. 11. Der nicht communicative Charakter ist in den Versen 9. 11. ganz deutlich (πεπείσμεθα[3] δὲ περὶ ὑμῶν τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας, εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν .... ἐπιθυμοῦμεν δὲ ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν

---

1 Das ist m. W. bisher immer übersehen worden.

2 Dass so viele treffliche Zeugen ἡμῶν nicht lesen, ist sehr begreiflich. Sie verstanden die Beziehung (auf die Absender allein) nicht und mussten daher nothwendig Anstoss nehmen. Man vgl. den Sprachgebrauch des Paulus. Er schreibt Κούαρτος ὁ ἀδελφός (Röm. 16, 23), Σωσθένης ὁ ἀδ. (1 Kor. 1, 1), Ἀπολλῶ τοῦ ἀδ. (1 Kor. 16, 12), Τιμόθεος ὁ ἀδ. (2 Kor. 1, 1; Philem. 1; Kol. 1, 1), Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδ. (Kol. 4, 7). Wenn er aber ἡμῶν hinzufügt, so ist das niemals ein schriftstellerischer Plural oder communicativ in Bezug auf die Leser, sondern bezeichnet den Bruder als Bruder des Paulus und seiner Genossen; s. 1 Thess. 3, 2; 2 Kor. 8, 22. 23; vgl. ferner das ἀδελφός μου in 2 Kor. 2, 13; Phil. 2, 25.

3 Es ist mir nicht verständlich, wie Weiss zur Erklärung dieses Plurals auf c. 2, 5 verweisen und ihn communicativ fassen kann. Man beachte auch, dass neben πεπείσμεθα die Anrede ἀγαπητοί steht.

ἐνδείκνυσθαι σπουδήν). Dann aber ist es angezeigt, auch das „Wir“ im Eingang dieses Abschnitts so, und nicht communicativ, zu verstehen (φερώμεθα . . . ποιήσομεν). C. 6, 1 f. ist mit den griechischen Auslegern und Luther zu paraphrasiren: „Darum wollen wir den Unterricht in der christlichen Anfangsstufe dahinten lassen und zur Vollkommenheit (d. h. zur Unterweisung in der Vollkommenheit[1]) fahren . . . und dies werden wir thun, wenn es Gott irgend zulassen wird.“ Dies ergiebt sich auch aus dem dazwischen Stehenden, sofern der Verfasser von Grundlegung und Lehre handelt, d. h. Ausdrücke braucht, die die communicative Fassung des „Wir“ verbieten. Ist aber das „Wir“ hier nicht communicativ, so hat man nur die Wahl, es als wirklichen Plural der Absender oder als schriftstellerischen Plural des Verfassers zu verstehen. Da nun c. 13 uns gezeigt hat, dass hinter dem Brief eine „Gruppe“ steht, da ferner sonst im Brief nirgends ein schriftstellerischer Plural vorkommt, da es endlich unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser, der so constant den communicativen Plural benutzt (und daneben auch den schriftstellerischen Singular), je sich des schriftstellerischen Plurals bedient hat, so ist in dem Plural der 1. Person c. 6, 1—11 ein wirklicher Plural der Absender zu erkennen. Es ist also eine Zwei- oder Mehrzahl, in deren Namen der Verfasser spricht: sie, nicht nur der Verfasser, steht zu den Lesern im Verhältniss der Lehrer, die den Grund zu ihrem Christenstande gelegt oder mitgelegt haben; sie spricht die Zuversicht aus, dass der Glaubensstand derselben sich schliesslich doch behaupten werde; sie belobt ihre Liebesthätigkeit, und sie äussert den lebhaften Wunsch, dass jeder Einzelne unter ihnen den gleichen Eifer πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους bewähren möge.

Es erübrigt nun noch einzelne Verse zu untersuchen, aus denen wir den Verfasser näher kennen lernen. In c. 2, 3 heisst es: πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη; hieraus folgt, dass die Leser und der Verfasser keine persönlichen Jünger Jesu gewesen sind, sondern das Evangelium von solchen erhalten haben. In dem Ausdruck „οἱ ἀκούσαντες“ können Apostel mit eingeschlossen sein; jedoch, wenn die Begründer des Christenstandes der Leser und

[1] Das ἐπὶ τελειότητα empfängt seinen Sinn durch das voraufgehende „ὁ τῆς ἀρχῆς λόγος“ und das nachfolgende „διδαχήν“. Man vergl. auch 5, 12: ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς. Aus dem, was folgt, geht deutlich hervor, dass der Verfasser bez. die Absender selbst zu den grundlegenden Lehrern dieses Kreises gehören.

des Verfassers Apostel gewesen wären, so erwartet man, dass dieser bestimmte Ausdruck oder ein ihm gleichwertiger gewählt worden wäre. Jedenfalls gehören beide, die Leser und der Verfasser, einer zweiten Generation an, d. h. genealogisch, nicht chronologisch. Zahn macht mit Recht darauf aufmerksam, dass der Verfasser den Kreis, an den er schreibt, nicht als eine zweite Generation behandelt, sondern als identisch mit denen, die (an diesem Ort) zuerst den christlichen Glauben empfangen haben.

In c. 10, 32—34 zeigt der Verfasser, dass er eine gute Kunde von der grossen Leidenszeit besitzt, die seine Leser „in den früheren Tagen" rühmlich überstanden haben; dass er aber ihre gegenwärtige innere Lage und Bethätigung genau kennt, folgt aus dem ganzen Brief, vor allem aus dem διακονοῦντες c. 6, 10 und dem Satz: οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι· (c. 12, 4).[1]

In Bezug auf den ganzen Schlussabschnitt c. 13, 7—24 gilt, dass das Verhältniss der Leser zu den ἡγούμενοι ihm zu Grunde liegt und das Leitmotiv bildet. Man erkennt aber ferner, dass sich der Verfasser (die Absender) irgendwie zu ihnen rechnet — was ja aus dem ganzen Brief hervorgeht — und dass das Verhältniss der Leser zu ihnen kein ganz ungetrübtes war. Der Verfasser redet zuerst von den seligen ἡγούμενοι, die den Märtyrtod erlitten haben. Schon hier tritt die „ἀναστροφή" derselben bedeutsam hervor. Dem Verlust der sterblichen ἡγούμενοι wird „Jesus Christus, gestern und heute, und derselbe auch in Ewigkeit" als Trost entgegengesetzt. Sofort aber knüpft sich daran eine Warnung vor bunten und fremden Lehren, die im Folgenden als asketische (so die meisten Ausleger) oder vielmehr, wie von Soden wahrscheinlich gemacht hat, umgekehrt als libertinistische Sonderlehren charakterisirt werden. Wenn der Verfasser hinzufügt, dass es sich bereits erwiesen habe, dass die, die damit umgehen, nichts erreicht haben, („keine Festigung des Herzens"), so zeigt er wieder seine genaue Kenntniss der innern Zustände im Kreise der Adressaten. Er begnügt sich aber nicht mit der Constatirung des thatsächlichen Misserfolges, sondern fügt eine theoretische Widerlegung jener falschen Position (rücksichtslose Theilnahme an Opfermahlzeiten) hinzu (v. 10—15), die das Beispiel der alten ἡγούμενοι jedenfalls nicht für sich gehabt hat. Der falschen κοινωνία setzt er v. 16 die wahre christliche, nämlich die εὐποιία καὶ κοινωνία

[1] Dass die Leser noch keine blutige Verfolgung erlebt haben, kann man nicht aus diesen Worten schliessen: der Sünde haben sie noch nicht bis aufs Blut Widerstand geleistet. Gefangene und Misshandelte in der Gegenwart c. 13, 3.

entgegen. Wenn er nun wieder auf das Verhältniss der Leser zu ihren ἡγούμενοι zu sprechen kommt (jetzt aber auf das Verhältniss zu den gegenwärtigen), und zwar in den Worten (v. 17): „Folget euren Führern und gebet nach; denn sie sind's, die wachen für eure Seelen, als die Rechenschaft ablegen werden, damit sie dies mit Freuden thun und ohne Seufzen, denn das ist euch nicht zum Vorteil" — so ist wahrscheinlich, dass eben jene „fremden Lehren" den Streitpunkt gebildet haben und dass die Leser in ihnen ihre Selbständigkeit gegenüber den ἡγούμενοι zu behaupten trachteten. Da aber der Verfasser unmittelbar an diese Mahnung die Worte anschliesst (v. 18): „Betet für uns; denn wir glauben sicher, dass wir ein gutes Gewissen haben, da wir in allen Stücken uns gut zu verhalten trachten," so folgt aus dieser Rechtfertigung, die fast wie eine Entschuldigung aussieht, dass der Verfasser auf Seiten der ἡγούμενοι steht (ihre Stellung in dem Streitpunkte im Gegensatz zur Mehrzahl der Leser theilt), und dass dieses Verhältniss den Lesern bereits bekannt gewesen ist, bevor sie den Brief empfingen. Beziehungen zwischen den Lesern und dem Verfasser haben also immerfort stattgefunden.[1] Dies ergiebt sich auch aus dem nächsten Satze (v. 19): „Um so mehr aber ermahne ich zu solcher Fürbitte, damit ich schneller euch wiedergegeben werden möge," d. h. die Leser rechnen bereits darauf, dass er zurückkehrt; ihr Gebet soll diese Rückkehr nur beschleunigen.[2] Das ἀποκατασταθῶ ὑμῖν zeigt deutlich, dass der Verfasser zu dem Kreise, an den er schreibt, gehört und nur zeitweilig von ihm getrennt ist. Diese „Zugehörigkeit" kann freilich verschiedener Art sein. Ueber den Wechsel des Plurals und Singulars wurde schon gesprochen. Das Fehlen eines ἐγώ (s. auch v. 23) ist zu beachten: es zeigt, dass der Wechsel für den Verfasser selbst sich gar nicht als solcher fühlbar machte. Daraus folgt wieder, dass die „Gruppe", in deren Namen er spricht, ihm ausserordentlich nahe stehen muss, so dass er sich mit ihr identificirte.

Wie in v. 8 sich an die Erinnerung an die seligen ἡγούμενοι die Verweisung auf Jesus Christus anschliesst, so folgt v. 20. 21 auf die Erwähnung des Verhältnisses der Leser zu den gegenwärtigen ἡγούμενοι und auf die Selbstrechtfertigung der Appell an den Gott des Friedens. In dem ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ

---

[1] Die Selbstrechtfertigung des Verfassers ist nur verständlich, wenn er wusste, dass ein sei es auch nur leises Misstrauen gegen ihn bestanden hat (s. von Soden z. d. St.).

[2] Dass der Verfasser sich in Gefangenschaft befindet, folgt aus den Worten durchaus nicht. Wie oft ist Paulus, obgleich nicht gefangen, daran „gehindert" worden, zu seinen Gemeinden zu kommen.

wird in wahrhaft christlicher Weise das, was eben noch als eigenes Streben des Verfassers bezeichnet war, in eine zuversichtliche Bitte zu Gott umgewandelt. Aus dem Tone, der eben angeschlagen war („der Gott des Friedens"), erklärt sich die Klangfarbe des 22. Verses: „Ich ermahne euch aber, Brüder, lasset euch das Wort der Mahnung gefallen; habe ich doch auch in Kürze euch geschrieben." Er hätte ausführlicher und für sie empfindlicher auf ihre inneren Zustände eingehen können und dürfen; aber er hat es nicht gethan, um seinen Worten um so sichereren Eingang zu verschaffen. Auch dieser Vers zeigt, dass der Verfasser eine gewisse Autorität den Lesern gegenüber in Anspruch nehmen darf. Noch eine persönliche und erfreuliche Mittheilung hat er ihnen endlich zu machen: sein — oder, wie er sich ausdrückt, „unser" d. h. der Absender (s. o.) — Bruder Timotheus ist aus dem Gefängniss befreit und wird den Verfasser auf der Reise zu den Adressaten begleiten, wenn er zeitig genug bei ihm eintreffen kann.[1] Die Absender stehen also mit Timotheus auf einem sehr vertrauten Fusse; er ist für sie keine Respectsperson, sondern „ihr Bruder". Der Verfasser will auch nicht im Gefolge des Timotheus zu ihnen kommen, sondern er will, wenn es möglich, den Timotheus mitbringen, aber seine eigene Reise desshalb nicht verzögern. Es ergiebt sich also, dass der Verfasser, bez. die Absender des Briefs, hervorragende christliche Lehrer waren und zugleich in den paulinischen Freundeskreis gehören. Mit Grüssen an alle ἡγούμενοι und alle Christen an dem betreffenden Ort, sowie mit der Mittheilung, dass eine Gruppe italienischer Christen grüssen lässt, schliesst der Brief.

Fassen wir unsere Ergebnisse zusammen: der sog. Hebräerbrief ist an eine „Hausgemeinde" in Rom, die seit langen Jahren daselbst bestand, nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben. Der Verfasser — kein persönlicher Jünger Jesu, aber von solchen für das Evangelium gewonnen — hat einst nicht nur als gewöhnliches Mitglied, sondern als Lehrer bez. als Mann von Autorität, diesem Kreise in Rom angehört; später von ihm getrennt, hat er doch an dem Geschick und der inneren Entwicklung desselben aufmerksamen und regen Antheil genommen und die Beziehungen zu ihm gepflegt; er will demnächst zu ihm zurückkehren. Aber der kleinmüthige und schlaffe Zustand, in welchem sich seine Freunde befinden, lassen es ihm rathsam erscheinen, einen ausführlichen Brief kraftvoller Ermahnung voranzuschicken, der zugleich die Anfänge eines

---

[1] Timotheus ist also nicht an dem Orte gefangen gewesen, an welchem sich der Verfasser aufhält.

gewissen Misstrauens gegen seine Person beseitigen sollte. Dieser Brief zeigt eine durch lange Uebung gewonnene lehrhafte und schriftstellerische Virtuosität, sachlich eine vollständige Indifferenz gegenüber dem Unterschied des jüdischen und paulinischen Christenthums im Sinne des späteren Paulinismus, aber nicht mit den Mitteln desselben. Der Verfasser gehört in den paulinischen Kreis und bezeichnet speciell den Timotheus als seinen Bruder, sich ihm mit diesem Ausdruck mindestens gleichstellend. Aus c. 6 und 13 folgt aber, dass er im Namen von Mehreren spricht, für die im Verhältniss zu den Lesern und zu Timotheus dasselbe gilt, was für ihn gilt, und die ihm so nahe stehen, dass er unvermerkt aus dem Plural in den Singular und wiederum in den Plural übergeht, ja dass er von ihrer gewissenhaften Selbstprüfung berichtet, wie von seiner eigenen.

Sollte der Name dieses Mannes und die Namen derer, die hinter ihm stehen, trotz aller paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte nicht zu ermitteln sein? Darf man nicht a priori sagen, dass sie sich dort finden müssen? Die Persönlichkeit, um die es sich handelt, ist zu bedeutend und ihre Verknüpfung mit Timotheus und mit Rom rückt sie zu nahe in die uns bekannten Kreise, um es wahrscheinlich zu machen, dass sie weder in den paulinischen Briefen noch in der Apostelgeschichte je genannt worden sei. Luther hat an Apollo gedacht, und Zahn hat S. 151. 157 f. noch einmal zusammengefasst, was für ihn als Autor unseres Briefs spricht. Aber keine Tradition weiss etwas davon, dass er je zu der römischen Gemeinde, ähnlich wie zu der korinthischen, in eine Beziehung getreten ist, und — was noch stärker ins Gewicht fällt — es ist nicht abzusehen, warum die Tradition seinen Namen als Verfasser des Briefs nicht bewahrt hat. Derselbe Grund, der gegen Barnabas spricht, spricht auch gegen Apollo — und Barnabas hat doch wenigstens ein, wenn auch erst am Anfang des 3. Jahrhunderts auftauchendes Zeugniss für sich.

Aber es giebt, wenn nicht Alles trügt, eine Lösung des Problems, obgleich m. W. noch Niemand an sie gedacht hat — Priska und Aquila. Die Hypothese, den Hebräerbrief auf sie zurückzuführen, ist desshalb so empfehlenswerth, weil sie zwanglos allen Beobachtungen gerecht wird, die der Brief in Bezug auf seinen Verfasser und seine Empfänger bietet, und weil sie es ebenso zwanglos erklärt, warum die Namen verloren gegangen sind: die Priska ist daran Schuld.

25. 2. 1900.

Ueber Priska und Aquila sind wir lediglich aus sechs Stellen im Neuen Testament unterrichtet,[1] aber diese wenigen Stellen schieben sie in den Vordergrund der Geschichte des apostolischen Zeitalters. In dieser Hinsicht ist es bereits hoch bedeutsam, dass der Verfasser der Apostelgeschichte ihnen soviel Raum in seiner Erzählung gegeben hat; denn er ist bekanntlich mit diesem in der zweiten Hälfte seines Buches, wo es sich nicht um Paulus handelt, sehr sparsam.[2] Beachtenswerth ist es ferner, dass nicht nur der Verfasser der Apostelgeschichte den Namen der Priska dem ihres Gatten voranstellt (18, 18. 26),[3] sondern dass auch Paulus nur 1 Kor. 16, 19 'Ακύλας καὶ Πρίσκα schreibt, dagegen Röm. 16, 3 und 2 Tim. 4, 19 Πρίσκα καὶ 'Ακύλας.[4] Die Priska war also entweder in Bezug auf die Bedeutung des Ehepaars für die Mission und den christlichen Dienst die Hauptperson, oder sie war von höherer Geburt als ihr Gatte (auch kann Beides zugetroffen haben). Letzteres hält Ramsay für wahrscheinlich; er schreibt[5]: „Probably Prisca was of higher rank than her husband, for her name is that of a good old Roman family. Now, in Act. 18, 2 the very harsh and strange arrangement of the sentence must strike every reader. But clearly the intention is to force on the reader's mind the fact that Aquila was a Jew, while Priscilla was not; and it is characteristic of Luke to suggest by subtle arrangement of words a distinction which would need space to explain formally. Aquila was probably a freedman. The name does indeed occur as cognomen in some Roman families; but it was also a slave name, for a freedman of Maecenas was called (C. Cilnius) Aquila. There is probably much to discover with regard to this interesting pair, but in this place we cannot dwell on the subject." Ich kann nicht finden, dass Act. 18, 2 (καὶ εὑρών τινα 'Ιουδαῖον ὀνόματι 'Ακύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει, προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ 'Ιταλίας καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ) eine sichere Gewähr bietet, Priska

---

1 Der Aquila der Pseudoclementinen hat mit dem unsrigen nichts zu thun, aber auch wenn er mit ihm identisch wäre, wäre jenen Romanen nichts zu entnehmen. Ebenso wenig kommen noch spätere Fabeleien in Betracht.

2 Gewusst hat er von ihnen jedenfalls sehr viel mehr als er mittheilt, wie schon die Kenntniss ihrer Vorgeschichte (Aquila ein pontischer Jude, früherer Aufenthalt in Rom) beweist.

3 Bei der Einführung (18, 2) war das natürlich nicht möglich; doch s. unten.

4 In der Korintherstelle grüsst das Ehepaar selbst — da war die Voranstellung des Mannes geboten —, an den beiden anderen Stellen lässt Paulus es grüssen: da stellt er die Frau voran. Die Korintherstelle widerspricht also der von Paulus und Lucas ausnahmslos festgehaltenen Bevorzugung der Priska nicht.

5 St. Paul the traveller and the Roman citizen (3 Aufl. 1897 p. 268 f.)

sei keine Jüdin gewesen[1]; diese Auslegung der Stelle bleibt lediglich eine beachtenswerthe Möglichkeit; ebenso ist es bloss eine Möglichkeit, dass ihr Name ihre Herkunft aus einer guten alten Familie andeutet und sie von höherem Rang als ihr Gatte war. Wie dem auch sein mag — jedenfalls muss sie sich auch durch ihre christliche Thätigkeit neben und vor ihrem Gatten ausgezeichnet haben. Das geht aus Act. 18, 26 und Röm. 16, 3 f. schlagend hervor; denn nach jener Stelle hat nicht nur Aquila, sondern auch sie, den Apollo unterrichtet (ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ — man darf daraus folgern, dass sie die Hauptlehrerin gewesen ist, sonst wäre sie schwerlich erwähnt worden[2] — und im Römerbrief nennt Paulus sie und Aquila — nicht nur den letzteren — „seine Mitarbeiter in Christus Jesus". Dieser nicht eben häufig von Paulus gebrauchte Ausdruck bedeutet viel; Priska und Aquila sind durch denselben als berufsmässige Evangelisten und Lehrer legitimirt. Paulus fügt aber noch Folgendes hinzu: οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν. Auf welche heroische Hülfleistung sich die erste Hälfte dieses Satzes bezieht, wissen wir leider nicht; aus der zweiten geht hervor, dass das christliche Wirken des Ehepaars ein wahrhaft ökumenisches war. Wodurch sich Priska und Aquila „alle Kirchen der Heiden" zu Dank verpflichtet haben, sagt Paulus nicht[3]; aber die Thatsache, dass sie so kräftig und so erfolgreich grade in die Heidenmission eingetreten sind, ist bedeutsam genug. Alle jüdischen Vorurtheile müssen sie überwunden haben, so dass der Apostel mit Bewunderung und Dank zu ihnen aufblickt und sie des Danks der ganzen Heidenkirche versichern darf — wo hat er sonst über einen seiner Mitarbeiter in einem Ausdruck so umfassender Anerkennung gesprochen?

---

[1] Die Stilisirung des Satzes ist allerdings auffallend. Dass die Priska überhaupt erwähnt ist (und nicht in der Form σὺν Πρισκ. oder ähnlich, sondern parallel zu Aquila), und dass es demgemäss heisst προσῆλθεν αὐτοῖς, hebt die Bedeutung der Frau stark hervor. Vgl. übrigens zur Construction Blass, edit. maior S. 195.

[2] Chrysostomus, der ein feines Stilgefühl hatte, lässt in seiner Paraphrase der Stelle den Aquila sogar ganz fort und bezeichnet lediglich die Priska als die Lehrerin des Apollo: δεικνύει τὴν γυναῖκα τὸν Ἀπολλῶ προσλαμβανομένην καὶ κατηχήσασαν τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου.

[3] Doch genügt wohl schon die uns bekannte Wirksamkeit des Ehepaars an den drei Weltplätzen, Korinth, Ephesus und Rom. Dass der Dank aller Heidenkirchen sich nur darauf bezieht, dass Priska und Aquila das Leben des Apostels gerettet haben, ist mir nicht wahrscheinlich. Auch Origenes und Chrysostomus haben es nicht so aufgefasst, sondern denken an ihre φιλοξενία καὶ τὴν ἀπὸ τῶν χρημάτων λειτουργίαν.

Endlich ist noch zu erwähnen, dass, als Apollo den Wunsch hegte, nach Achaja zu gehen, das Ehepaar ihm zuvorkam und durch einen Brief an die korinthischen Christen für eine gute Aufnahme desselben gesorgt hat (18, 27).[1]

Ausser diesen Zeugnissen — Gewinnung und Unterweisung des Apollo und ökumenische Missions- und Lehrthätigkeit — kennen wir nur Einiges aus den äusseren Schicksalen des Ehepaars. Das Judenedict des Claudius hatte es aus Rom vertrieben; sie waren eben in Korinth angelangt, als Paulus dort eintraf. Ob sie schon Christen gewesen, als sie Rom verliessen, oder erst von Paulus bekehrt worden sind, sagt die Apostelgeschichte nicht; man kann also so gut dieses wie jenes annehmen; aber das Schweigen der Apostelgeschichte und des Paulus macht es doch wahrscheinlicher, dass sie bereits als Christen nach Korinth gekommen sind. Das Ἰουδαῖος (18, 2) spricht natürlich nicht dagegen. Paulus zog mit ihnen zusammen; denn auch sie waren σκηνοποιοί (18, 3). In Korinth müssen sie bereits eine bedeutende Wirksamkeit entfaltet und sich in der ganzen Gemeinde bekannt gemacht haben; denn Paulus sendet von ihnen im ersten Korintherbrief (16, 19) besonders herzliche Grüsse. Als er dann nach Jahr und Tag Korinth verliess, begleiteten sie ihn nach Ephesus (18, 18) und blieben daselbst, während er zeitweilig in den Osten zurückkehrte. Beachtet man, dass sie in Ephesus wirken, bevor Paulus seine grosse Thätigkeit dort entfaltete, dann nach Rom übersiedeln, bevor er dorthin kam (Röm. 16, 3), augenscheinlich aber nicht mehr in Rom sind, als Paulus dort ist, dagegen sich wieder in den Orient — nach Ephesus? nach Ikonium? — gewendet haben, wohin Paulus von Rom aus aufs neue reisen wollte, bez. gereist ist (2 Tim. 4, 19), so kann man die Vermuthung nicht unterdrücken, dass sie ihm wie Schrittmacher vorangegangen sind. Sie haben aber nicht nur eine Missionsthätigkeit entfaltet, sondern vor allem in den betreffenden Orten Kreise von Christen gesammelt und ihr Haus zum Mittelpunkt für diese gemacht. Das ist uns für Ephesus und für Rom in Bezug auf sie bezeugt. In diese bauende und pflegende Wirksamkeit, die ohne eine stetige Lehrthätigkeit nicht zu denken ist, gehört auch die Gewinnung des Apollo für den vollen Christenglauben. Dass das Ehepaar einen geistig so hervorragen-

[1] Προτρεψάμενοι macht Schwierigkeiten, mag man es nun auf Apollo oder auf die korinthischen Christen beziehen; daher ist die Hypothese von Blass ansprechend, es sei ein Latinismus anzunehmen und das Wort sei gleich „antevertentes“. Unter οἱ ἀδελφοί muss das Ehepaar mindestens in erster Linie verstanden werden; denn zu Ephesus gab es noch keine Gemeinde, das Empfehlungsschreiben musste daher von ihm ausgehen.

den und griechisch gebildeten Mann dem Evangelium zugeführt hat, ist ein Beweis seiner Bedeutung und seiner besonderen Lehrgabe.

Es erübrigt noch einen Blick auf das Verhältniss des Ehepaars zu Timotheus zu werfen. Als Paulus es in Korinth traf, war Timotheus erst seit kurzer Zeit (Act. 16, 1) in seiner Gesellschaft. Während der 18 Monate, die der Apostel in Korinth verbrachte, waren Priska, Aquila und Timotheus zusammen: man darf also sagen, dass sie mit einander ihre Schule durchgemacht haben. Während des dreijährigen Aufenthalts des Apostels in Ephesus hat das Ehepaar wiederum — kurze Unterbrechungen abgerechnet — mit ihm und Timotheus zusammengearbeitet und wohl auch gewohnt. Nach Rom, wo es sich befindet, als Paulus den Römerbrief schrieb, sendet Timotheus einen Gruss (Röm. 16, 21), und 2 Tim. 4, 19 trägt Paulus dem Timotheus auf, Priska und Aquila zu grüssen. Man wird also nicht irren bei der Annahme, dass zwischen dem Ehepaar und Timotheus ein besonderes nahes Verhältniss bestanden hat.

Wer das, was hier über Priska und Aquila zusammengestellt ist, überschlägt und mit den Merkmalen vergleicht, welche der Hebräerbrief in Bezug auf seinen Verfasser bietet, wird es für wahrscheinlich halten müssen, dass das Schreiben von diesem Ehepaar herrührt; denn:

1. Der Brief stammt von einem hochgebildeten und virtuosen Lehrer — Priska und Aquila haben eine besonders bedeutende Lehrwirksamkeit ausgeübt und sogar den hervorragenden Alexandriner Apollo gewonnen.

2. Der Brief ist von Einem geschrieben, der zum Freundeskreise des Paulus gehört hat — Priska und Aquila sind von Paulus als seine „συνεργοί“ bezeichnet worden.

3. Die Absender (Verfasser) des Briefs haben ein nahes Verhältniss zu Timotheus und wissen sich ihm auch im Range gleich, wenn man sich so ausdrücken darf — Priska und Aquila haben mit Timotheus zusammen 18 Monate in Korinth ihre Schule als Missionare und Lehrer durchgemacht und sind auch in Ephesus mit ihm vereint gewesen; dass sie dem Timotheus im Ansehen mindestens gleich standen, ist gewiss.

4. Der Verfasser des Briefs schreibt nach dem Tode des Paulus (und zwar geraume Zeit nach demselben) — Priska und Aquila sind jedenfalls noch am Leben gewesen, als Paulus das letzte Schriftstück geschrieben hat, welches wir von seiner Hand besitzen (2 Tim. 4), und nichts hindert anzunehmen, dass sie noch zwei Jahrzehnte später lebten.[1]

[1] Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, dass sie vor dem J. 20 geboren sind. Also brauchen sie um d. J. 80 noch nicht hochbetagt gewesen zu sein.

5. Der Verfasser des Briefs hat einmal und längere Zeit hindurch einem engeren christlichen Kreise (einer Hausgemeinde) in Rom angehört und in demselben eine sehr angesehene Stellung, ja die eines Lehrers, eingenommen; er fühlt sich noch immer als zu diesem Kreise gehörig; eben an diesen hat er sein Schreiben im Tone des autoritativen Genossen gerichtet und hofft, dem Kreise bald wiedergegeben zu werden — Priska und Aquila sind von Rom ausgegangen, sind nach einer Reihe von Jahren wieder dorthin zurückgekehrt, haben dort einer Ekklesia in ihrem Hause vorgestanden und haben dann abermals Rom verlassen. Eben das nicht ganz klare Verhältniss, in welchem nach dem Brief der Verfasser zu den Adressaten steht (ihr grundlegender Missionar? ihr Lehrer, ihr Freund und Genosse?), wird mit einem Schlage erhellt, wenn man in dem Verfasser den einstigen Mittelpunkt der Hausgemeinde erkennt.

6. Der Hebräerbrief hat einen Verfasser; aber hinter ihm steht ein sehr eng verbundenes „Wir"; ohne Markirung des Wechsels gleitet der Schreibende vom „Wir" zum „Ich" und umgekehrt; die „Wir" haben zu den Adressaten dasselbe herzliche und autoritative Verhältniss wie das „Ich" — Priska und Aquila entsprechen als Ehepaar und durch ihre von Paulus und Lucas hervorgehobene gemeinsame Arbeit diesen Bedingungen so vorzüglich wie keine andere denkbare Verbindung.

7. Das Paradoxeste an der Geschichte des Hebräerbriefs in der Kirche ist das Verschwinden des Verfassernamens. Wenn Barnabas oder Lucas, Clemens oder Apollo der wirkliche Verfasser gewesen wäre, lässt sich jenes Verschwinden gar nicht erklären. Waren aber Priska und Aquila die Absender und gar Jene (wie man nach ihrer Stellung bei Paulus und Lucas anzunehmen geneigt sein wird) die eigentliche Verfasserin, so erklärt es sich ohne jede Schwierigkeit, warum die Namen unterdrückt wurden, als man von Rom aus den Brief (etwa seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts) verbreitete. Er wurde mit gutem Grunde nicht als Brief der Priska und des Aquila an ihre Hausgemeinde, sondern als anonymes erbauliches Schreiben aus der älteren Generation in Circulation gesetzt. Schon Paulus war dem Lehren der Frauen nicht günstig gesinnt gewesen (1 Kor. 14, 34 ff.), hatte sich aber, wie seine Beurtheilung der Priska, ferner 1 Kor. 11, 5 und Phil. 4, 2 f. beweisen, vor einzelnen Ausnahmen gebeugt. In der nächsten Folgezeit wurde man, augenscheinlich nach schlimmen Erfahrungen, die man gemacht hatte, noch rigoristischer. Der Kampf, der gegen die lehrenden Frauen in der Kirche aufgenommen wurde — eine Ausnahme bildet der Verfasser der Acta Pauli — und bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts dauerte, braucht hier nicht erzählt

zu werden; erinnert sei nur an 1 Tim. 2, 12 f.: διδάcκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρόc, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡcυχίᾳ . . . . cωθήcεται δὲ διὰ τῆc τεκνογονίαc. Er erklärt es jedenfalls sehr gut, dass der Name des Ehepaars untergegangen ist. Keine andere bisher aufgestellte Hypothese über den Verfasser vermag dieser negativen Thatsache gerecht zu werden; diese dagegen erklärt sie wirklich. Wie sich der Wegfall der wahren Adresse daraus erklärt, dass der Brief überhaupt nicht an eine Gesammtgemeinde gerichtet gewesen ist, so löst sich das Räthsel des Wegfalls des Verfassernamens, wenn der Brief überhaupt keinen Verfasser, sondern eine Verfasserin gehabt hat. Sollte aber Aquila, und nicht Priska der Schreibende gewesen sein, so bot doch schon die Nennung der Gattin neben dem Gatten als Absender der Folgezeit hinreichenden Anstoss.

8. Aber wir wissen nicht nur im Allgemeinen, dass lehrende Frauen in der Kirche sehr bald und in steigendem Masse in Misscredit gekommen sind, sondern wir wissen speciell auch, dass man frühe schon und sehr energisch die Stellung der Priska herabgedrückt hat, ja dass man sogar einen Brief, den sie abgesendet, ihr und deshalb auch ihrem Gatten entzogen und ihm einen anderen Verfasser gegeben hat. In den Sitzungsberichten der K. Preuss. Akad. der Wiss., 11. Jan. 1900, habe ich den von dem Ehepaar handelnden Abschnitt in der Apostelgeschichte c. 18, 1 ff. nach den beiden Recensionen (α = griechischer Majuskel-Text, β = syro-lateinische Recension und Cod. D) untersucht und Folgendes festgestellt: 1. Während es in α (v. 2) heisst: εὑρών . . . . Ἀκύλαν . . . καὶ Πρίcκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ, schreibt β: εὑρών . . . Ἀκύλαν . . . . cὺν Πριcκίλλῃ γυναικὶ αὐτοῦ, demgemäss fährt α fort: προcῆλθεν αὐτοῖc, β aber (nach Cod. D): προcῆλθεν αὐτῷ [1]; 2. Während α beide Male (v. 18 und 26) die Reihenfolge Πρίcκιλλα καὶ Ἀκύλαc bietet, schreibt β v. 26, wo es sich um die Bekehrung des Apollo handelt, Ἀκύλαc καὶ Πρίcκιλλα (DdHLPM syr utq. Gigas). [2] 3. Während α niemals den Aquila allein nennt, sondern stets mit (und nach) seiner Gattin, schiebt β dreimal den Aquila allein ein, nämlich v. 3: ὁ δὲ Παῦλοc ἐγνώcθη τῷ Ἀκύλᾳ, v. 7: καὶ μεταβὰc ἀπὸ τοῦ Ἀκύλα, v. 22: τὸν δὲ Ἀκύλαν εἴαcεν ἐν Ἐφέcῳ. [3], offenbar soll die Priska in

[1] Hilgenfeld hat das αὐτῷ, Blass προcῆλθεν αὐτῷ nicht in den Text von β aufgenommen. Dieser hat die LA eines anderen Zeugen für β bevorzugt, die auch den Singular bietet: ὁ δὲ Παῦλοc ἐγνώcθη τῷ Ἀκύλᾳ.

[2] Warum Blass diese LA nicht in seinen Text aufgenommen hat, ist mir räthselhaft; Hilgenfeld ist ihr gefolgt.

[3] Von diesen Fällen setzt Blass den ersten und dritten, Hilgenfeld nur den

den Hintergrund gerückt werden; 4. Die wichtigste Differenz liegt in v. 27; hier handelt es sich um einen Empfehlungsbrief für Apollo, der von Ephesus aus nach Korinth geschrieben worden (nachdem erzählt war, dass Apollo von Priska und Aquila für das volle Christenthum gewonnen worden sei). Ich stelle die beiden Texte nebeneinander:

α	β
βουλομένου δὲ αὐτοῦ	ἐν δὲ τῇ Ἐφέcῳ ἐπιδημοῦντέc τινες Κορίνθιοι καὶ ἀκούcαντεc αὐτοῦ
διελθεῖν εἰc τὴν Ἀχαΐαν,	παρεκάλουν διελθεῖν cὺν αὐτοῖc εἰc τὴν πατρίδα αὐτῶν.
προτρεψάμενοι	cυγκατανεύcαντοc δὲ αὐτοῦ
οἱ ἀδελφοὶ	οἱ Ἐφέcιοι
ἔγραψαν τοῖc μαθηταῖc	ἔγραψαν τοῖc ἐν Κορίνθῳ μαθηταῖc, ὅπωc
ἀποδέξαcθαι αὐτόν.	ἀποδέξωνται τὸν ἄνδρα.

Dass der Text β aus α geflossen ist, zeigt bereits das kaum erträgliche διελθεῖν εἰc τὴν πατρίδα (statt des wohlverständlichen εἰc τὴν Ἀχαΐαν), zeigt ferner das ἀκούcαντεc αὐτοῦ, welches aus v. 26 herübergenommen ist, zeigt endlich schlagend die Beobachtung, dass die Ephesier keinen Empfehlungsbrief nach Korinth für Apollo zu schreiben brauchten, wenn Korinthier ihn zur Reise in ihre Vaterstadt bestimmt hatten und ihn auf der Reise selbst begleiteten. Also ist die Fassung in β eine willkürliche und tendenziöse Entstellung. Was ist ihr Zweck? Nach α sind „die Brüder", d. h. Priska und Aquila, die Schreiber jenes Empfehlungsbriefs[1] — das ist auch ganz verständlich: sie waren ja 18 Monate in Korinth gewesen und hatten ein festes Verhältniss zu der dortigen Gemeinde gewonnen —; nach β haben einige korinthische Christen, welche sich in Ephesus aufhielten, den Apollo zur Ueberfahrt bestimmt[2] und „die Epheser" haben den Brief geschrieben. *Jene sich in Ephesus aufhaltenden Korinthier sowohl wie diese „Epheser" sind nichts anderes als Verdoppelungen der Priska und des Aquila: also hat der Interpolator das Ehepaar und seinen Brief ausmerzen wollen und ausgemerzt. Ein anderes durchschlagendes Motiv kann hierfür nicht gefunden werden, als das oben*

zweiten in den Text von β. Das ist willkürlich. Nur beim ersten Fall kann man zweifeln, ob er nicht spätere Correctur ist.

[1] Ich vermuthe sie allein, denn eine ephesinische Christengemeinde gab es noch nicht; doch ist es möglich, dass ein paar bereits gewonnene Christen in Ephesus sich ihnen angeschlossen haben.

[2] Der Interpolator hat das προτρεψάμενοι also = παρεκάλουν verstanden und auf Apollo bezogen.

bereits nachgewiesene, dass ihn die Priska störte, und dass, er sie nicht als Briefschreiberin gelten lassen wollte.[1]

Also steht es fest, dass der Interpolator β, der im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts seine Correcturen vorgenommen hat,[2] das Ansehen der Priska herabgedrückt, ihr den Aquila bei der Gewinnung des Apollo übergeordnet und ihr wie ihrem Gatten einen Brief, den sie geschrieben haben, entzogen hat.[3] Damit ist erwiesen, dass um jene Zeit eine Tendenz bestanden hat, das Andenken an die Bedeutung der Priska abzuschwächen, bez. nach Kräften auszutilgen; um eben diese Zeit aber mag der Hebräerbrief von Rom aus in Circulation gesetzt worden sein.[4] —

Hält man es auf Grund der hier zusammengestellten acht Argumente für wahrscheinlich, dass der Hebräerbrief auf das Ehepaar zurückzuführen ist,[5] so mag man darüber streiten, ob Priska oder Aquila der Schreiber gewesen ist. Bei der so hervorragenden Stellung der Frau, die sowohl von Paulus wie von Lucas bezeugt ist, und bei der feststehenden Thatsache, dass sie den Hauptantheil an der Gewinnung des Apollo gehabt hat, wird sich das Urtheil zu ihren Gunsten neigen.[6] Wer aber daran

[1] Er mag auch daran Anstoss genommen haben, dass Apollo sua sponte den Plan gefasst haben soll, nach Korinth zu gehen. Aber das kann nicht das durchschlagende Motiv der Interpolation gebildet haben, da er diesem Bedenken bereits genügt hätte, wenn er mit ganz geringer Veränderung das Ehepaar zum Urheber des Plans gemacht hätte.

[2] Für die Zeit des Interpolators kommt Act. 5, 39 in Betracht. Hier hat er zu den Worten des Gamaliel an den hohen Rath: οὐ δυνήϲεϲθε καταλῦϲαι αὐτούϲ, hinzugefügt: οὔτε ὑμεῖϲ οὔτε βαϲιλεῖϲ οὔτε τύραννοι. Dieser Zusatz ist unpassend (ein ὕϲτερον-πρότερον) und weist auf die Erfahrung hin, dass weder die Kaiser noch Tyrannenkaiser, wie Nero und Domitian, das Christenthum überwältigt haben.

[3] Er ist nicht der einzige gewesen: Tertullian, de fuga in persec. 12, die aufzählend, welche sich um Paulus verdient gemacht haben, nennt den Onesiphorus, den Aquila und den Stephanus; die Priska verschweigt er. — Dass der Interpolator β seine Absichten nicht noch deutlicher durchgeführt hat, daran hinderte ihn der ihm überlieferte Text, den er nur „recensiren", nicht aber neu schreiben durfte.

[4] Es verdient Beachtung, dass der erste Clemensbrief den Hebräerbrief sehr stark benutzt und ausschreibt, aber stillschweigend. Die Art der Benutzung ist der Annahme nicht günstig, er setze voraus, dass die Korinthier den Brief kennen.

[5] Diese Annahme bleibt als wahrscheinlich bestehen, auch wenn man glaubt, dem Briefe eine andere Adresse geben zu müssen als die, welche wir empfohlen haben, und wenn man 10, 32 ff. und 13, 7 nicht auf die neronische Verfolgung (bez. auf Petrus und Paulus) bezieht. Diese Beziehungen erhöhen nur die Wahrscheinlichkeit.

[6] Ohne sehr grosses Gewicht auf sie zu legen, möchte ich doch an der Beobachtung nicht vorübergehen, dass in dem grossen Katalog von heroischen Gläubigen (c. 11) dreimal (v. 11. 31. 35) Frauen genannt sind und dass sie an zwei von diesen Stellen v. 11 und 35) recht weit hergeholt sind. Mit Recht hat es die Ausleger befremdet,

Anstoss nimmt, dass eine Frau einen Brief geschrieben hat, der im „Neuen Testament" steht, der mag sich auch daran stossen, dass Paulus diese Frau seine „Mitarbeiterin" nennt und ihr nachrühmt, dass „alle Kirchen der Heiden" ihr zu Dank verpflichtet seien; er mag es auch anstössig finden, dass sie als Lehrerin den Apollo gewonnen hat.

Combinationen, Hypothesen! wird man sagen. Gewiss: Combinationen und Hypothesen; denn ein äusseres Zeugniss, welches die Frage entscheidet, vermag ich nicht beizubringen. Ich habe diese Abhandlung daher nur „Probabilia" überschrieben, und verhehle mir nicht, dass ihre Ausführungen nicht zwingend sind. Aber das glaube ich sagen zu dürfen, dass diese neue Hypothese über den Verfasser des Hebräerbriefs allen, die in alter und neuer Zeit aufgestellt worden sind, überlegen ist, dass sie sowohl dem innern Befunde des Briefs entspricht, als auch das Räthsel seiner Geschichte in der Kirche löst,[1] dass sie an der Art, wie der Interpolator β der Apostelgeschichte die Priska und den Brief nach Korinth behandelt hat, eine starke Stütze besitzt, und dass sie endlich, soviel ich zu sehen vermag, keine einzige Beobachtung gegen sich hat.[2]

dass Sara neben Abraham in diese Reihe eingestellt ist, und noch mehr befremdet der in den Heroenkatalog eingesprengte Satz: ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν, der eigentlich gar nicht hereingehört. Dass hier ein Interesse vorliegt, auch Frauen als Glaubenszeugen zu nennen, während das Alte Testament dafür nur sehr unvollkommene Beispiele bietet, liegt auf der Hand und giebt zu denken.

[1] Namentlich die, welche bisher die Apollo-Hypothese bevorzugt haben, werden besonderen Anlass finden, die hier empfohlene Annahme zu überlegen; denn ihr kommt Alles zu gut, was sich zu Gunsten der Apollo-Hypothese sagen lässt, aber dazu noch andere und viel werthvollere Argumente.

[2] Dass das Ehepaar nicht zusammen nach Rom zu kommen gedenkt, sondern nur der eine Theil sein Kommen verheisst, ist gewiss auffallend; allein ein wirkliches Gegenargument vermag ich hierin nicht zu sehen. Wir kennen die Verhältnisse, die hier gewaltet haben, zu wenig oder vielmehr gar nicht.

[Abgeschlossen am 14. Februar 1900.]

Altchristliche Apologetik im Neuen Testament.

Ein Beitrag zur Evangelienfrage

von Lic. theol. Paul Wernle in Basel.

Dass der grossartige Versuch Ch. F. Baurs, in den ältesten urchristlichen Parteikämpfen die Motive für Enstehung und Umbildung unserer vier Evangelien zu finden, vollständig gescheitert ist, bedarf heute nicht mehr des Beweises. Kein einziges derselben ist eine Parteischrift. Alle liegen jenseits der grossen Episode, die Baur zu einer Jahrhunderte langen Kampfesepoche verlängern wollte; alle gehören der Zeit und den Interessen des — freilich so viel bälder, als man früher glaubte — werdenden Katholizismus an.

Damit ist jedoch zunächst mehr eine negative Erkenntnis gewonnen. Die von Baur gestellte Frage bleibt nach Ablehnung der falschen Antwort bestehen. Es ist die Frage nach den Motiven, aus denen die Evangelienbildung von Mc bis zu Joh hervorging.

Über einen Punkt herrscht heute eine erfreuliche Übereinstimmung: Darüber, dass unsere Evangelien nicht als historische Werke im modernen Sinn entstanden sind, dass der Glaube, die Begeisterung, die Freude an Jesus die Schreiber bewegte! Über alle vier Evangelien liesse sich das Motto setzen: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Selbstverständlich wollen sie Wahrheit erzählen, aber im Glauben ergriffene und zur Erweckung des Glaubens bestimmte Wahrheit. Das ist das Sichere, von dem diese Untersuchung ausgehen will.

Von Anfang an sahen sich die Christen zwischen Juden und Heiden hineingestellt, zur Apologetik und Polemik nach beiden Seiten genötigt: Zwischen Christen und Juden der Messiasstreit und die Frage, wer abgefallen sei, ob Juden oder Christen. Daneben die Aufgabe, einer griechisch erzogenen Welt das jüdische Evangelium nahe zu bringen und klar zu machen, eine Aufgabe, unendlich erschwert durch die

beständigen Verleumdungen und Lästerungen der Juden. Musste schon die mündliche Predigt von Jesu Worten und Thaten in jeder Weise apologetischen Charakter tragen, so erst recht die schriftliche Aufzeichnung durch die Rücksicht auf den viel ausgedehnteren Adressatenkreis.

Das Werk des Lucas gibt uns durch seinen Prolog festen Boden unter die Füsse. Es will einem Heiden gewidmet sein. Man wird das Fehlen des Brudernamens, die seltsame Umschreibung der Worte „Geschichte Jesu" und „Apostel", vor allem den Schlusssatz, der den Zweck des Werkes angibt, nur so begreifen können. Der Adressat hat wohl Kunde vom Evangelium, aber als sein eigener Glaube steht es ihm noch nicht fest.

Nach derselben heidnischen Seite weist uns der Prolog des Johannesevangeliums. Er will, wie Philippus in c. 12, die Griechen zu Jesus führen, indem er den ihnen längst bekannten Logos im Sohn Gottes Jesus Christus enthüllt. Umgekehrt weist uns Matthäus gleichfalls durch die Eingangsverse mit aller Deutlichkeit auf Juden und zwar — wegen der Sprache und des LXXgebrauchs — auf Juden der Diaspora. Damit soll nicht geleugnet werden, dass Lc, Joh, Mt in erster Linie für Christen selbst schrieben. Um eine scharfe Antithese: Christen — Nichtchristen, handelt es sich nicht. Aber es sind das eine Mal Christen mehr unter heidnischem, das andere Mal mehr unter jüdischem Einfluss.

Es sollte nicht schwer sein, auch die Leser des Marcusevangeliums nach ihrer religiösen Herkunft zu bestimmen. Lässt die Übersetzung der aramäischen Fremdwörter auf ihre griechische Sprache schliessen, so entscheidet z. B: die Erläuterung 7, 3 f., die bloss für Nichtjuden nötig ist (ebenso 9, 43; 15, 16. 42), für ihre Herkunft aus heidnischem Religionsgebiet. Diesen äusserlichen Indizien treten innere zur Seite. Entscheidend ist die Stelle 15, 39: Der heidnische Hauptmann, der beim Tod Jesu ausruft: wahrhaftig dieser Mensch war ein Gottessohn. Das wirft ein Licht auf den Eingang des Werks und das Auftreten der Bezeichnung „Sohn Gottes" an allen Hauptstellen (1, 11; 9, 7; 14, 61). In der That war „Sohn Gottes" keine geläufige Messiasbezeichnung der Juden (Orig., c. Cels. I 49 und Dalman, Die Worte Jesu S. 223), Wenn Marcus das Evangelium vom Sohn Gottes schreibt, so will er damit Jesus dem heidenchristlichen Empfinden und Denken näher bringen.

So ist denn das Marcusevangelium die erste grosse an Heiden und Heidenchristen gerichtete Apologie in der Form des Evangeliums.[1]

[1] Es liegt mir viel daran, schon hier gegen ein doppeltes Missverständnis meine Untersuchung zu schützen: 1. soll der apologetische Gesichtspunkt keineswegs der Schlüssel

Die Verteidigung des Christentums gegen die Juden liegt seinem Verfasser wenig am Herzen. Er geht der Gesetzesfrage fast aus dem Weg und führt selten den Weissagungsbeweis aus dem AT. beinahe bloss für den Tod Jesu. Sein Interesse für die Heiden zeigt er dagegen mit dem „zuerst" bei der Syrophönizierin (7, 27) und mit den zwei Worten Jesu, in denen die Ausbreitung des Evangeliums in die ganze Welt vorhergesagt wird (13, 10; 14, 9). Wenn dieser Evangelist zuerst Jesus in Gleichnissen reden lässt, um das Verstockungsgericht über die Juden zu bringen (4, 11 f.) und wenn er in der Allegorie von den Weingärtnern auf den Untergang der jüdischen Hierarchie zur Strafe für die Ermordung des Gottessohns hinblickt (12, 9), so sagt er damit zugleich seinen aus dem Heidentum stammenden Lesern, dass sie nun an Stelle Israels zum Gottesvolk und zum Verständnis Jesu berufen sind.

Wichtiger ist die Art, wie er direkt auf die Heiden einwirken will. Er denkt nicht daran, seinen Lesern ein vollständiges Bild des Evangeliums zu geben, sie zu unterrichten in allen Details christlicher Lebensführung. Nicht auf die Lehre Jesu, auf seine Person hat er es abgesehen. Zweck seiner Schrift ist durchaus die Erweckung des Glaubens an den Gottessohn, der nicht erst in Zukunft, sondern auf dieser Erde und trotz, ja in seinem Tod göttliche Herrlichkeit erwies. Es soll hier das Heldenhafte, Königliche, Göttliche in seinem Sieg über allen Schein des Gegenteils zur klaren Anschauung gebracht werden. Diesem Zweck dient vor allem der Wunderbeweis; der fortwährende Kampf und Sieg des Helden über alle Dämonen, seine Beherrschung der Natur, ja selbst des Todes, soll seine allen heidnischen Göttern überlegene Gotteskraft beweisen. Dem dient aber auch der Beweis mit den Worten Jesu, die hier ganz als Thaten gewertet sind. Hier bekundet Jesus durch seine in ihrer Einfachheit und Klarheit erstaunliche Schlagfertigkeit eine Überlegenheit über alle Gegner, wie sie des Gottessohnes würdig ist. Verblüffen die kurzen Sprüche durch ihre Evidenz, so entfalten die Parabeln Geheimnisse, die kein

für alles sein. In meiner synoptischen Frage betonte ich auf's stärkste, dass die Evangelisten sich durch die allerverschiedensten Reflexionen, nicht durch eine einheitliche Tendenz bestimmen liessen. Daran halte ich auch jetzt fest, nachdem ich mich überzeugt habe, dass der apologetische Gedanke allerdings der beherrschende war. Aber ich weiss, dass daneben noch sehr viel andere Factoren (Fragen des Gemeindelebens etc.) in Betracht kommen, die ich jetzt hier unberücksichtigt lasse. 2. soll mit dieser Betonung des apologetischen Wertes der Geschichte für die Evangelisten die Frage der Glaubwürdigkeit und Geschichtlichkeit nicht ohne weiteres entschieden sein, ganz besonders nicht bei Mc. Geschichte dichten und Geschichte zu einem Zweck erzählen, sind zweierlei. Für die späteren Evangelisten wird freilich diese Unterscheidung problematischer.

menschlicher Verstand fassen kann, während die Weissagung Jesus mit dem sichern Blick in die Zukunft zeigt. Kein anderes Evangelium hat solches Gewicht gelegt auf den Eindruck, den Jesu Worte machen; es soll eben in der Seele der Leser der gleiche Eindruck entstehen. Dabei geht der Apologet so ganz in der Verherrlichung seines Helden auf, dass ihm selbst die Zeichnung der Unfähigkeit der Jünger ein Mittel dazu wird. Ihr mangelhaftes Verständnis und ihre Ohnmacht beim Wunderthun lassen uns erraten, wie hoch und fern Jesus stand selbst über diesen seinen Vertrauten.

Die Hauptkraft der ganzen Apologetik wird aber auf die Überwindung des grössten Ärgernisses an Jesus, seines Todes, verwandt. Schon zu Anfang (2, 20) begegnet uns ein Rätselwort, das dem, der es versteht, Jesu Tod in Aussicht stellt: der Bräutigam soll weggenommen werden. Aber erst mit Cäsarea Philippi erscheint die klare Weissagung in Jesu Mund (8, 31); offen sprach er davon. Das Bedenken des Petrus wird abgewiesen, die Jünger sollen sich mitentschliessen zum Martyrium, da „durch Kreuz zur Krone" nun einmal Gottes Gedanke ist. Jetzt schon (c. 9) sehen drei der Genossen in das Geheimnis des Auferstandenen (9, 9) hinein, wie er mit Mose und Elias im Paradiese weilen wird; aber das ist Geheimnis, es soll noch verborgen bleiben. Noch zweimal auf dem Weg nach Jerusalem wiederholt Jesus die Todesweissagung (9, 31; 10, 33 f.), das zweite Mal so ausführlich, dass der Leser, wenn er hernach die Leidensgeschichte liest, jeden einzelnen Zug bestätigt finden muss. Er zieht die Jünger mit in sein Leiden hinein (10, 39) und gibt den Zweck seines Todes („Lösegeld für Viele") zu erkennen (10, 45). In Jerusalem sagt er's den Hierarchen ins Gesicht, dass sie den Gottessohn töten werden und dadurch die Weissagung erfüllen (12, 1—12). Dem Messias aber schadet das nichts, er wird dadurch bloss in den Stand gesetzt Herr Davids zu Gottes Rechten zu werden (12, 36). Wenn dann die grosse Weissagung gipfelt in dem Hinweis auf den vom Himmel Wiederkommenden (13, 26), so ist dem Tod Jesu alles Schreckhafte genommen, und der Leser ist, bevor er die Leidensgeschichte erfährt, sowohl vorbereitet durch die Weissagung, als getröstet durch die Heilsgedanken, denen der Tod zur Realisierung verhelfen muss.

Trotzdem thut die Passionsgeschichte alles Erdenkliche zur Verteidigung Jesu. Die Weissagungen und Symbole drängen sich: die Salbung als Vorwegnahme des Begräbnisses von Jesus selbst aufgefasst (14, 8), das Orakel bei der Zubereitung des Passah (14, 13 f.), die Vorhersagung des Verrats durch einen der Zwölfe (14, 18), die Todessymbolik

des Abendmahls mit dem tröstlichen Blick auf das Wiedersehen im Gottesreich (14, 22—25), ja noch beim Gang nach Gethsemane die Vorhersagung der Zerstreuung der Jünger (gemäss der Schrift) und der Verleugnung des Petrus, zugleich aber auch des Wiedersehens in Galiläa (14, 27—30). Ist so alles einzelne aufs genaueste von Jesus vorhergesagt, so hat der Tod nichts Überraschendes mehr und ist kein fremdes Geschick für Jesus. In Gethsemane nimmt er ihn als Gottes Willen in Empfang; wie kontrastieren hier der völlig bereite Herr und die ganz überraschten Jünger! Noch einmal nach der Verhaftung wird die Übereinstimmung des Geschicks Jesu mit der Weissagung hervorgehoben (14, 49).

Wenn von diesem Moment an die Herrlichkeitsdarstellung aufhört und bloss noch düstere Farben verwendet werden bis zum Todesschrei am Kreuz, sodass die Weissagung der Restitution (14, 62), zumal für ein späteres Geschlecht doch zum Trost nicht ausreicht, so ist eben aller Jubel und alle Beruhigung auf den glorreichen Abschluss, die Auferstehung, verspart. Freilich ist nun dies Hauptbeweisstück selbst erst zu beweisen und der Leser sieht sich hier vor die Apologie der Apologie gestellt: Die Constatierung des Todes Jesu (15, 39. 44), die Bestattung durch den Freund unter dem Zusehen der Frauen (15, 46 f.), das von eben denselben Frauen constatierte leere Grab (16, 1—4) und die Engelsbotschaft: „er lebt“ (16, 6), stellen lauter Beweise der Auferstehung dar, welche ihrerseits die Gottessohnschaft des Gestorbenen beweist. Mit einem Ausruf ähnlich dem des Hauptmanns: wahrlich dieser Mensch ist Gottes Sohn (15, 39), müsste wohl dies Evangelium vom Gottessohn, wäre es vollendet auf uns gekommen, geendigt haben.

Wir kennen den ersten unmittelbaren Eindruck dieser Apologie auf heidnische Leser nicht. Hat sie sicher viele gewonnen, so hat sie eben so gewiss bei anderen ihren Zweck verfehlt. Schon den wenige Jahrzehnte später schreibenden Evangelisten Mt und Lc erschien sie als ein unvollkommenes, ungenügendes Werk. Wir können aus den späteren Ergänzungen noch auf die Mängel, die Mc aufzuweisen schien, schliessen.

Vor allem war die Dürftigkeit der mitgeteilten Herrenworte, also des Evangeliums, auf die Dauer unerträglich. Um Heiden und Juden einen klaren Begriff von der Lehre Jesu zu geben, haben Lc und Mt den reichen Inhalt der Spruchsammlung in die Erzählung des Mc eingefügt. Jeder hat dies auf seine eigene Weise gethan, Lc dabei noch andere Quellen verwertet. Dadurch entstanden Werke, die zur Apologetik ungleich geschickter waren, als die blosse Erzählung von den Thaten

des Gottessohns. Diesen selbst aber fassen beide späteren Evangelisten als den von Gott gezeugten Messias, hierin zugleich von Mc sich entfernend und dem heidnischen Denken näher zugewandt. Es bot nun seine Geschichte Anlass zur Parallele mit den Heroenmythen der antiken Welt (vgl. nicht erst Celsus, sondern schon Justin).

In allem Übrigen gehen sie ihre eigenen Wege, selbst da, wo beide am gleichen Ort die Apologie des Vorgängers zu überbieten suchen.

Matthäus gestaltet für seine Leser aus dem Judentum die Marcuserzählung so um, dass sie von Anfang bis zu Ende den klaren Beweis der Messianität Jesu nach der Schrift bietet. Zwei Dinge hatte ihm Mc zu thun übrig gelassen: Den Weissagungsbeweis und die Erledigung der Gesetzesfrage.

Den Weissagungsbeweis mit der stehenden Formel „das geschah, damit erfüllt würde" setzt Mt zunächst an den Stellen des Mc ein, die jedem Kenner des AT die Weissagung in Erinnerung rufen musste, also beim Wort von der Verstockung (Mc 4, 12) und beim Einzug in Jerusalem (Mc 11, 2). Für Galiläa als Schauplatz Jesu (Mc 1, 14) fand er mit Geschick in Jes 8, 23 ff. eine Weissagung. Gesuchter und künstlicher verfuhr er, wenn er das Verbot Jesu an die Kranken, von ihm zu reden, in Jes 42, das Krankeheilen Jesu in Jes 53 geweissagt wissen wollte. Hier war die Incongruenz von Weissagung und Erfüllung für einen denkenden Juden gar nicht zu verbergen. Wahrhaft glücklich und frei bewegt sich der Autor dagegen da, wo er schöpferisch in die Geschichte greift und sie zur Weissagung stimmen macht. Das thut er in der Vorgeschichte (c. 1—2) und in der Erzählung vom Verrat (30 Silberlinge) und Tod des Judas (Mt 26, 15; 27, 3—10). Diese Geschichten sind auf den Weissagungsbeweis angelegt derart, dass man bei einigen stets im Zweifel ist, ob sie je vorher selbständig existiert haben.

Auf die Gesetzesfrage lenkt Mt an der grossen Stelle 5, 17 ff. ein. Sie ist aber katholisch, nicht judaistisch zu fassen. Einerlei, was die Stelle ursprünglich bedeutete, für Mt stellt sie Jesus dar als die Erfüllung der alttestamentlichen Religion; daher „Gesetz und Propheten", nicht „Gesetz" allein hier, wie 7, 12 und 22, 40. Da Mt in der Diaspora schreibt, darf er den Juden daselbst eine geistige Auffassung des AT wohl zumuten. Sie sollen in Jesus den zweiten Moses sehen, der die Intention des Gesetzes, seinen Geist, versteht und die Menschen lehrt. So gewinnt auch der Satz vom Jota und Keraia eine andere — der Zeit entsprechende — katholische Auslegung. Denn wenn an den beiden Liebesgeboten und an dem „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute

thun sollen, das thut auch ihnen" Gesetz und Propheten hangen, so ist die geistige Deutung des Ceremonialgesetzes gesichert. Der Autor will die Juden für Jesus gewinnen nicht durch ein Herabsteigen auf ihren Standpunkt, sondern durch ein Heraufziehen zu dem seinigen. Zu dem Zweck weist er sie hin auf das Gericht über Jerusalem, damit sie sich dem neuen Volk Gottes, dem die Theokratie jetzt übergeben ist (21, 43), anschliessen. Und wenn er die Beschränkung der Missionspraxis zur Zeit Jesu betont (10, 5), damit Israel sein Recht werde, führt er doch mit dem grossartigen Missionsbefehl am Schluss (28, 19) den Blick auf alle Völker herauf. Es ist von einem hohen und freien Stand aus ein Appell an die Juden seiner Zeit, aus der Geschichte zu lernen und sich zu bekehren.

Daneben sieht man den Evangelisten bereits bestimmten Anklagen und Vorwürfen der Juden gegen Jesus Rechnung tragen durch freie Umgestaltung der Geschichte. Am deutlichsten am Eingang und Schluss, wo Mt die Vorwürfe „Hurensohn" und „Leichendiebstahl", durch eigens gemachte Geschichte abwehrt; jenem begegnet die Erzählung vom Traum des Joseph, diesem die Legende von der Grabeswache. Gegen den Vorwurf, dass Jesus, vom Täufer getauft, doch kleiner als Johannes sein müsse, kehrt sich das berichtigende Gespräch zwischen Jesus und dem Täufer (3, 14 f.), gegen den andern, dass das Gesicht eine Phantasie Jesu gewesen sei, die Objektivierung des Geschauten (noch schärfer bei Lc) und die Adressierung der Stimme an die Anwesenden (3, 16 f.). Alle Züge der Schwachheit und Niedrigkeit Jesu, die zu Anklagen Anlass boten, erscheinen verändert. Es fehlen die zwei Heilungen, bei denen Jesus sich besonders menschlicher Mittel bedient (Mc 7, 32 ff.; 8, 22 ff.), ferner Fragen Jesu, die sein Wissen als beschränkt zeigen (Mc 5, 31 f.) vor allem das Wort: Was nennst du mich gut? Keiner ist gut als Gott (Mc 10, 18). Umgekehrt erscheint die Wunderkraft Jesu in dem Cyclus c. 8—9, sowohl durch die Häufung, als durch die Verkürzung und Steigerung des Einzelnen noch grösser als bei Mc. Auch ist sein Vorherwissen gesteigert durch die klare Weissagung des Zorngerichts über Jerusalem (Mt 22, 7). Am meisten Anlass zur Verteidigung bot aber die Leidensgeschichte, wie Mc sie erzählt hatte. Die Anklagen gegen sie haben sich bis auf späte Zeit (Celsus) erhalten: Die Hülflosigkeit und Schwachheit des von Gott und Menschen verlassenen Jesus, das Fehlen einer Nachricht von der Bestrafung seiner Feinde, der einsame schreckliche Tod. Aber der Jesus, der auf ein Wort Legionen Engel vom Vater empfangen kann (Mt 26, 53), ist nicht aus Ohnmacht, sondern

27. 2. 1900.

freiwillig in den Tod gegangen. Die Strafe seiner Ermordung traf sofort den Verräter (27, 5) und in Bälde das ganze Volk (27, 25). Das Sterben wird durch die machtvollen Naturwunder (27, 51—53) als ein von Gott verherrlichtes erwiesen. Endlich macht der triumphierende Schluss (28, 18—20): „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel wie auf Erden" dem letzten Zweifel ein Ende. Allen Verleumdungen der Juden zum Trotz ist Jesus der Messias, der Erfüller des Alten Testamentes.

Das Bedürfnis, für Heiden und Heidenchristen zu schreiben, hat den Lucas zu gewaltsameren, tiefergreifenden Änderungen geführt. Zunächst ordnet er zuerst die Geschichte Jesu in die römische Kaiserregierung ein (3, 1) und bringt schon die Geburt des Erlösers mit den Thaten des ersten Alleinherrschers (2, 1) in wunderbare Verbindung. Sodann corrigiert er, wie Mt, das Verhältniss Jesu zum Täufer, aber auf eigene Art. Freilich die zeitliche Priorität des Täufers, und damit den Schein seiner Überlegenheit, kann er nicht leugnen. Aber die Vorgeschichte (c. 1—2) zeigt gerade in ihrer genauen Parallelisierung der beiden Gottesmänner die völlige Erhabenheit Jesu und den blossen Vorläufercharakter des Johannes. Der Engel Gabriel verheisst ihn als Vorläufer, das Kind im Mutterleib huldigt der Mutter des Grössern, Zacharias weist dem Neugeborenen seinen Vorläuferberuf an. Wie viel grösser ist das Wunder, das Maria erlebt, als das Wunder an Elisabeth, und wie contrastieren dort Glaube, hier Unglaube, schon beim Empfang der Botschaft! Die Volksmeinung, Johannes könnte der Messias sein (3, 15), ist für den Täufer bloss ein Anlass, sein Dementi abzugeben (3, 16 vgl. Act 13, 25). Scharf bricht dann die Geschichte des Täufers ab (3, 20), bevor der Anfang Jesu erzählt wird, dessen Taufe kaum und lediglich als Gelegenheit für das wunderbare Erlebnis gestreift wird. Es ist aber kein Grund vorhanden, aus dieser durchsichtigen Apologetik gerade auf einen geschichtlichen Kampf zwischen Christen und Johannesjüngern zu schliessen. Es genügen zur Erklärung die schief erscheinende Darstellung des Mc und die Vorwürfe, die sie veranlasst hatte.

Höchst bedeutsam für den Geist der lucanischen Apologetik ist nun die Eröffnungsscene in Nazaret (4, 16—30). Sie enthält das Programm Jesu und das symbolische Vorbild seiner Aufnahme durch Juden und Heiden. Einerseits tritt Jesus hier als der Heiland auf für alle Armen, Gefangenen, Blinden, Verwundeten. Diese Idee wird durchgeführt durch das ganze Werk, in dem das Gesetzliche, Fordernde, Richtende an Jesus

weit zurücktritt hinter einem freundlichen tröstenden Heilandsbild. Sieht man genauer, wie Jesus bloss die Reichen verflucht, dagegen zu den Armen, zu den gesellschaftlich verpönten Zöllnern und Sündern, zu den Frauen, welche die Sitte sonst von ihm trennte, ja zum Verbrecher sich hingezogen fühlt, so wird man beinahe an das zeitgenössische Ideal eines cynischen Philosophen erinnert.[1] Sicher soll er dadurch dem Verständnis gerade griechischer Leser nahe gebracht werden. Endigt anderseits die Eröffnungsscene mit der Verstossung Jesu durch die Juden, veranlasst durch sein heidenfreundliches Wort, so sollen wir hierin eine Weissagung auf den schliesslichen Verlauf der Geschichte sehen: Jesus gehört den Heiden. Diesem Zweck dient die Streichung einer Fülle partikularistischer Züge der Quellen (Syrophönizierin, Verbot der Heiden- und Samaritermission), die Entfernung der Gesetzeskontroverse (Mt 5, 17 ff.), ja selbst der Antithesen (Mt 5), und dafür als Gegenstück die Eröffnung eines Verhältnisses Jesu mit den Samaritanern, in Gleichnis und Geschichte, scharfe Orakel gegen die Juden und die Einsetzung der Heidenmission (c. 24). Scheint damit die stark jüdische Färbung einzelner Stellen nicht zu passen, so hat doch auch diese in der Apologetik ihren Grund. Es soll jeder Schein des Abfalls und der Neuerung vermieden werden. Das Christentum will bloss als Erfüllung und Vollendung der alttestamentlichen Religion aufgefasst sein und wird dementsprechend von Israels Frommen mit Jubel begrüsst (c. 2). In all dem Paulinismus zu wittern, ist ganz verkehrt. Zur Zeit des Autors hat der innerchristliche Gesetzesstreit gar nichts, die Mission und Apologetik gegenüber Heiden und Juden alles bedeutet.

In einer solchen Apologie musste Jesu Wort vom Census: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist (Mc 12, 17) besonders hervorgehoben werden. Lc schlägt damit die Verleumdung der Juden, die sich staatsfreundlich stellen und die Heiden gegen die revolutionären Christen verhetzen, nieder (20, 20 ff.). Dem gleichen Zweck dient die Scene vor Pilatus, wo der Anklage der Juden, Jesus reize zur Steuerverweigerung (23, 2), die besonders hervorgehobene, oft wiederholte (23, 4. 14 f. 22) Überzeugung des Richters von der Unschuld des Angeklagten gegenübertritt. Damit wirft der Autor ein Licht auf brennende Fragen seiner Zeit.

Im übrigen wird, ähnlich wie bei Mt, die Gestalt Jesu im Verlauf ihres Wirkens gegen alle Vorwürfe der Schwachheit und Unwissenheit

[1] Es soll mit diesem Satz weniger eine Behauptung als eine Frage aufgestellt werden, die das Interesse auf einen desselben werten Punkt hinlenken will.

geschützt durch Correctur der Marcuserzählung. Von den Wundern fehlen wieder die zwei, die am anstössigsten schienen (vgl. oben S. 48). Dafür treten grosse Allmachtswunder herzu: Die Erweckung des toten Jünglings, die Heilung von 10 Aussätzigen, sowie der 18 Jahre lang contracten Frau (c. 13). Darin kündigt sich die spätere Zeit an mit ihrer Vorliebe für grosse Schauwunder (vgl. auch Act). Die Zeitnähe der Parusie wird — wie bei Mt — hinausgeschoben (21, 9. 24), das Wort von der Unwissenheit Jesu in betreff der letzten Stunde (Mc 13, 32) getilgt. In alle dem vertreten beide Evangelisten, ohne sich zu kennen, das gleiche spätere Stadium der Apologetik.

Aber am meisten der Correctur bedürftig erscheint auch hier die Leidensgeschichte Jesu bei Mc. Wir treffen bei Lc den Anfang der Abschiedsreden (22, 24—36), die uns den Meister in grossartig gefasster, sicherer Stimmung vorführen. Der Verweis Jesu auf sein Ende nach der Schrift wird verschärft (22, 37), um den Eindruck des fremden Geschicks noch völliger zu zerstören. Verkürzt ist die angstvolle Gebetsscene in Gethsemane (22, 39—46); es fehlt das Wort von der Betrübnis bis zum Tod; dafür der tröstende Engel. Noch bei der Verhaftung erweist sich Jesus als der Heiland an seinen Feinden (22, 51). Die Ansprache an die Frauen (23, 28—31) zeigt uns, dass nicht Jesus, sondern seine Feinde, die Juden, zu bemitleiden sind. Vom Kreuz herab spricht Jesus lauter segnende, tröstliche Worte, während für den Schrei der Gottverlassenheit kein Raum mehr bleibt. Es ist eine systematische Bearbeitung der Vorlage mit dem Zweck, Anstösse zu beseitigen und das Heilandsbild in seiner rührenden Glorie leuchten zu lassen.

Unter den Auferstehungsgeschichten gibt die Erscheinung in Jerusalem selbst ihren apologetischen Zweck an (24, 36 ff.): es soll der Verdacht, es handle sich um ein Phantasma der Jünger, niedergeworfen werden durch die hierzu erfundene massive demonstratio ad oculos. Daran reihen sich die längeren Unterweisungen des Auferstandenen, die Einführung der Jünger in den prophetischen Sinn des AT, die Eröffnung der weiten Perspective, wodurch der Schein zerstört wird, als sei die Begegnung mit dem Auferstandenen ein flüchtiges visionäres Erlebnis gewesen. Und nicht der ferne Winkel Galiläa, — Jerusalem, die Hauptstadt, erlebt das Unerhörte. Dadurch wird zugleich das zweite Buch vorbereitet, das von Jerusalem aus den Triumphzug des Herrn durch die Apostel beschreibt.

Dergestalt ist hier wie bei Mt aus der apologetischen Erzählung des Marcus mit Zuhülfenahme anderer Quellen eine völlig neue Apologie

geworden, für die Griechen und die unter ihnen sich Jesus zuwendenden Christen bestimmt. Überall ist der frühere Entwurf verkürzt, erweitert, corrigiert, um Einwände abzuweisen und neuen Bedürfnissen zu genügen. Keine ängstlich verehrte Autorität, kein „Heiliges" steht der Umbildung entgegen. „Die Erbaulichkeit," d. h. die apologetische Brauchbarkeit „war das Mass des Glaubwürdigen". Die Geschichte Jesu erschien als vergangen und doch als nichts Fertiges. Wie sich die Weissagungen nach dem thatsächlichen Verlauf zu richten hatten, so das ganze Bild Jesu nach den Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart. Nicht einmal, ob sich die Evangelisten stets selbst ganz bewusst waren, Schöpfer ihrer neuen Geschichte zu sein, lässt sich überall sicher entscheiden. Genug, dass einer den andern auf der gefährlichen Bahn überbot.

Aber Eins gelang beiden Evangelisten, Mt und Lc nicht. Hatten sie geplant, die älteren Quellen, Mc, die Spruchsammlung etc. in ihre Sammlung aufzunehmen und dadurch zu ersetzen, so blieb wenigstens Mc selbständig neben ihnen bestehen. In Kleinasien sind um die erste Jahrhundertswende unsere drei Synoptiker neben einander gelesen worden (Beweis: Joh). Die Folge davon war ein Wirrwarr der Ansichten, alte und neue Gedanken über Jesus neben einander, stockjüdisches, heidenfreundliches, antijüdisches, konservatives, radicales, eschatologisch-enthusiastisches, modernes Gut beisammen. Die Existenz der Apologie des Mc neben der des Mt und Lc hat alle alten Vorwürfe und Anklagen lebendig erhalten. Das alles zu einer Zeit, als das Christentum sich tiefer in die griechische Welt einzuleben, vom jüdischen Anfang zu entfernen begann.

Diesem Wirrwarr hat das Johannesevangelium ein Ende gemacht. Sein Entstehen und rasches Emporsteigen bedeutet den Sieg einer klaren, einheitlichen, griechischen Auffassung von Jesus und dem Evangelium. Er ist der letzte in Evangelienform unternommene apologetische Versuch, bestimmt, diese räsonnierende Geschichtslitteratur zu krönen, aber auch abzuschliessen. Von da an ist in der Kirche die Evangelienproduction zu Ende und beginnt die selbständige apologetische Litteratur.

—

Der um die Jahrhundertswende schreibende Evangelist, den die Tradition Johannes nannte, konnte schon gar nicht mehr auf die Idee kommen, die früheren Evangelien durch sein eigenes zu verdrängen. Wenn alles, was Jesus gethan hat, in ein Buch geschrieben würde, so könnte, glaubt er, die Welt die geschriebenen Bücher nicht fassen (Joh 21, 25). Überdies standen eben die drei ersten Evangelien im Ansehen

der Gemeinden Kleinasiens schon fest. Was er schrieb, will ganz als Ergänzungsschrift betrachtet werden, die durchaus das Frühere als bekannt voraussetzt und bloss richtig beleuchten will. Es ist ein theologischer Commentar zu den Synoptikern, der den Lesern desselben die richtige höhere Auffassung Jesu an die Hand gibt. Das schliesst nicht aus, dass er auch synoptische Stücke selbst wieder erzählt, freilich nie ohne besondere Beleuchtung.

Der Prolog nennt die apologetische Absicht des Werkes so klar wie möglich. Christen aus der griechischen Welt sollen den ihnen längst bekannten Logos im christlichen Sohn Gottes Jesus Christus wiederfinden (Harnack). Ist damit die Brücke zur griechischen Philosophie hinübergeschlagen, so ist zugleich die Person Jesu aus allem Beschränkten, national Jüdischen, Politischen herausgehoben, ja aus der Zeit überhaupt. Der Altersstreit zwischen Christen, Heiden und Juden ist von vornherein entschieden durch das „im Anfang". Nicht die Regierung des Augustus oder Tiberius (Lc), nicht das Auftreten des Täufers (Mc), nicht die Geburt des Davididen am Ende der symmetrisch angelegten Genealogie (Mt) sind irgend welche Anfangspunkte für die neue Religion und ihren Stifter. Der ist älter als die Welt, seit Ewigkeit, nicht seit Johannes, Träger aller Offenbarung an Israel, nicht Israels Kind in später Zeit. Hatte Lc in den Act zum Thema seiner meisten Reden die völlige Continuität und Übereinstimmung der alten und neuen Religion gegen den Vorwurf des Abfalls siegreich durchgeführt, so ist jetzt dieser Nachweis weit überboten, wenn der christliche Messias Jesus der offenbare Gott Israels war. Er ist aber zugleich der Vermittler alles Lebens und Lichts an die ganze Welt. Die Gotteserkenntnis ist schon in der früheren Zeit, vollends aber jetzt durch den Logoschristus allen Menschen dargeboten: ein für die Geschichte der Apologetik unendlich grosser Satz! Bei Seite gelegt ist alles Jüdische: Messias, Reich Gottes etc. Der wahre Gott und das wahre Leben, Monotheismus und Unsterblichkeit sind die Gaben Jesu für die griechische Welt. In den Wirrwarr der Vielgötterei und der philosophischen Meinungen trägt Jesus die Einheit und Gewissheit hinein.

Wenn in diese, die ganze Welt, Juden und Griechen, umspannenden Gedanken die Gestalt des Täufers so auffallend hingestellt wird, so hat dies schwerlich seinen Grund in einem episodenhaften Kampf der Christen mit Johannesjüngern. Mit dem Täufer haben die früheren Evangelien (Mc, Lc) begonnen, auf seine Priorität vor Jesus bezogen sich die Anklagen der Juden, auf die schon Mt und Lc Bezug nehmen. Joh erst

vollendet diese Apologetik. Die Priorität des Täufers kehrt sich um in sein Spätersein und der Täufer selbst bekennt dies (1, 15. 30). Alles, was von ihm erzählt wird, geht auf Selbstentäusserung des Johannes und auf Verherrlichung Jesu. Er leugnet es, der Messias zu sein (1, 20 vgl. Lc) und weist persönlich auf Jesus als den Gottessohn hin (1, 34). Er tauft nicht zur Sündenvergebung, die vielmehr Jesus der Welt verschafft (1, 29). Er hat überhaupt Jesus nicht getauft, sondern bloss assistiert, um die Gottesstimme bezeugen zu können (1, 33). Er schickt seine Jünger von sich fort zu Jesus (1, 36). Wenn Jesus nicht erst nach Johannes (Mt, Mt, Lc), sondern gleichzeitig mit ihm auftritt, so geschieht dies nur, damit die Überflügelung des einen durch den andern noch deutlicher wird (3, 24 ff.). Mit dem feierlichen Bekenntnis seiner eigenen Nichtigkeit und seiner Erdenherkunft gegenüber der Göttlichkeit Jesu (3, 31 ff.) tritt der Täufer zurück, da jetzt seine Mission, vom Licht zu zeugen (1, 8) erfüllt ist. Das alles hat nicht den Zweck, den geschichtlichen Täufer und seine Jünger zu bekämpfen, sondern die christliche Überlieferung zu corrigieren, damit aus ihr kein Vorwurf erwachsen kann.

Weit entfernt davon, dass die Täufersekte irgendwie das grosse Werk hervorgerufen hätte, fasst dasselbe vielmehr das Grosse ins Auge, das Verhältnis Jesu zu den Juden und Heiden. Dabei schliesst es sich am meisten an die Ideen des Lc, zumal die in Act niedergelegten, an, viel mehr, als an paulinische Gedanken. Man kann eine negative und eine positive Apologetik unterscheiden: jene das Zurückweisen von Vorwürfen der Juden und Heiden, diese die unmittelbare Empfehlung an die griechische heilsbedürftige Welt. Ohne erschöpfen zu wollen, greife ich im Folgenden einige Grundgedanken heraus, die sich leicht ergänzen lassen.

Der stärkste Anstoss der evangelischen Geschichte war trotz aller paulinischen Theorien und trotz aller apologetischen Kunst der drei ersten Evangelisten der Tod Jesu geblieben, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Thorheit. Grosse Partien des johanneischen Werks sind der Beseitigung dieses Anstosses gewidmet. Hat Jesus in Mc von Cäsarea Philippi an (c. 8) ihn geweissagt, ja schon 2, 20 auf ihn hingedeutet, so begegnet uns fast an der Spitze des vierten Evangeliums das Täuferwort vom sündentilgenden Gotteslamm (1, 29. 36). Dann eröffnet Jesus seine Wirksamkeit in Jerusalem mit einer symbolischen Vorhersagung (2, 19 ff.); einzig dieses so gedeuteten Wortes wegen ist die Tempelreinigung an den Anfang gesetzt. Hierauf führt die Nikodemusrede den apologetischen Beweis aus dem AT (3, 14 f.) und enthüllt offen

und feierlich die Heilsbedeutung des Todes Jesu für die ganze Welt (3, 16 f.). So kann wahrlich nicht mehr von einer Überraschung Jesu geredet werden. Fügt doch Jesus 6, 70 hinzu, dass er den Verräter von Anfang an kannte. Beim dritten Besuch in Jerusalem erfolgt eine verhüllte Weissagung seines Wegganges von der Erde und seiner Rückkehr zum Vater (7, 34 f.). Die Juden, die daran schuld sind, soll zur Strafe der Untergang in ihren Sünden treffen (8, 21). Jesus ist das Licht der Welt, das aber bald die Erde verlassen wird (9, 4 f.). Diesem Weissagungsbeweis mit Worten Jesu gesellt sich c. 10 die Erklärung der Freiwilligkeit zur Seite. Keine Macht der Erde oder des Teufels führt Jesus in den Tod; er hat freie Macht, sein Leben zu geben und es wieder zu nehmen. Bloss die Liebe zu den Schafen bewegt ihn zum Sterben (10, 17 f.; 11). Wie sollte auch der, der sich an Lazarus als die Auferstehung und das Leben erweist (11, 25), dem Tod unterworfen sein! Reine Apologie des Todes enthält auch die grosse Schlusscene 12, 20—36. Die Betrübnis von Gethsemane wird hier vorweggenommen (12, 27), aber diesmal schwieg Gott nicht. Der Vater redet wie mit Donnerstimme und lässt ihn im Tod seine Verklärung erwarten (12, 28). Die scheinbare tiefe Erniedrigung Jesu bedeutet in Wahrheit den Sturz des Teufels und die Erhöhung Jesu zum Herrn aller Welt (12, 31 f.). Wie das Weizenkorn des Sterbens in der Erde bedarf, um viele Frucht zu bringen, so bedarf Jesus, um eine weltgeschichtliche Wirksamkeit zu entfalten, des Abbruchs seiner irdischen beschränkten Behausung (12, 24). Wenn jetzt in diesem Zusammenhang das jüdische Dogma sich meldet, dass der Messias nicht sterbe (12, 34), so ist der Leser durch alles Vorhergehende gewappnet und lehnt es als jüdische Illusion ab.

Bildet so fast das ganze Evangelium eine Apologie des Todes Jesu, so doch die Leidensgeschichte noch in spezieller Weise. An ihrer Spitze steht die wunderbar einfache Erklärung, dass der Tod für Jesus die Heimkehr zum Vater ist und aus Liebe zu den Seinen erfolgte (13, 1). Der Verräter wird uns vorgeführt, wie er im Einklang mit der Schrift handelt (13, 18) und völlig durchschaut nicht bloss von Jesus (13, 19), sondern auch von einzelnen Jüngern (13, 26). Nun folgt vor der Verklärung durch den Tod (13, 31) das Testament des Scheidenden, die Abschiedsreden (13, 31 — c. 17). Alles geht hier darauf aus, den Eindruck des völlig Gefassten, Ruhigen, Tröstenden und Stärkenden zu machen. Es ist das christliche Seitenstück zu den Abschiedsgesprächen des platonischen Sokrates. Nochmals wird das Geheimnis in Jesus enthüllt, ja, auf die klarste Form gebracht (14, 6). Durch alle Ermah-

nungen des Scheidenden an die Zurückbleibenden klingt der Trost des Wiedersehens und der Verheissung grösserer Gaben. Von dem, was der Geist bringen soll, ist nicht das Unwichtigste, dass er den Tod Jesu völlig ins rechte Licht rückt (16, 8—11). Sehen die Juden im Ausgang des Prozesses Jesu den Beweis, dass sie Recht haben und Jesus Sünder ist, so sieht der Christ, dem der Geist die Wahrheit offenbart, darin das Umgekehrte: Sünde im Unglauben der Juden, Recht in Jesu Heimkehr zu Gott. Der Prozess schlug nicht zu seinen Ungunsten, sondern zu denen des Teufels aus. Das ist die am meisten theologisch gehaltene Deutung des Todes Jesu. Den Schluss der Rede macht das majestätische Gebet des Sohnes, der sich zur Heimkehr zum Vater anschickt, und um Schutz für die Zurückbleibenden bittet (c. 17). So redet der Gott, der die Erde verlässt. Hierauf keine Scene der Trübsal und Demütigung. Freiwillig, wie ein Gott, tritt Jesus den Häschern entgegen und schlägt sie zu Boden, freiwillig liefert er sich aus, indem er zugleich seine eigene Weissagung erfüllt, dass die Jünger gerettet werden sollen (18, 4—9). Auch das Sterben am Kreuz ist der Abschied eines Gottes von der Erde. Kein Ruf der Gottverlassenheit, kein lauter Todesschrei: Das erste Wort zeigt seine bis zum Ende schützende Liebe (19, 26 f.), das zweite erfüllt den alttestamentlichen Spruch (19, 28), das dritte meldet, dass Gottes Werk sein Ende erreicht hat (19, 30). Lauter Weissagungen erfüllen sich am Gestorbenen und beweisen, dass nur Gottes ewiger Plan vollführt wird (19, 36 f.). Der wirkliche Tod, kein Scheintod, ist festgestellt durch die Augenzeugen, sodass alle falschen Gerüchte verstummen müssen (19, 35). Endlich wird der Auferstehungsbeweis der Synoptiker ergänzt und überboten. Nicht Frauen allein, Jünger, sogar der Lieblingsjünger, haben das leere Grab konstatiert (20, 2—9). Auch der hartnäckigste Unglaube muss sich vor dem sichtbar und greifbar Auferstandenen beugen (20, 27 f.). Zugleich freilich erhält der Glaube, der das Schauen nicht bedarf, d. h. der Glaube der späteren Generationen, sein Lob. Damit hat die tiefste, erschöpfendste Apologie des Todes Jesu ihr Werk gethan.

Ein zweiter Vorwurf, den man von heidnischer Seite gegen Jesus erhob, betraf seine national-jüdische Beschränktheit. In einem Winkel der Erde, in Galiläa, nicht einmal in Jerusalem, habe er die längste Zeit gewirkt. Mc und Mt waren voll gesetzlicher und partikularistischer Züge (Mission, Ethik, Hoffnung), die auch der Correctur des Lc nur zum Teil erlegen waren. Erst das Johannesevangelium macht vom Prolog an *Ernst* mit dem „Heiland der Welt“. Zunächst setzt es, im Anschluss

an Lc in der Auferstehungsgeschichte, Jerusalem, die Hauptstadt, statt Galiläa als Schauplatz ein. Die ungläubigen Brüder erheben selbst den zur Zeit des Autors geläufigen Vorwurf: „Keiner thut etwas im Verborgenen und sucht dann offenbar zu sein. Wenn du solches thust, so offenbare dich der Welt" (7, 4). Darauf die Antwort Jesu zur Rechtfertigung der alten Überlieferung: „Die Zeit war noch nicht gekommen" (7, 6). Für den johanneischen Jesus ist dagegen die Zeit da, er wirkt vorzüglich in Jerusalem und seiner Nähe (in Galiläa bloss c. 2 und c. 6). Daher die feierliche Zurückweisung jenes Vorwurfs beim Verhör: „Ich habe offen zur Welt geredet, ich habe nichts im Verborgenen geredet" (18, 20). Sodann wird Samaria viel mehr als bei Lc in die Geschichte Jesu hineingezogen. Waren bei Lc doch schliesslich die Jünger, nicht Jesus selbst, Urheber der samaritanischen Mission (Act 8), sodass beinahe Jesus als der Beschränktere ercheinen konnte, so klärt Joh 4, 38 den Sachverhalt auf: Die Jünger ernten Act 8 bloss die Frucht der Aussaat Jesu. Jesus ist der Begründer der samaritanischen Mission und das musste er sein, weil er die geistige, von allem Partikularen freie Gottesanbetung in die Welt eingeführt hat (4, 21 ff.). Endlich treten in c. 12 am Schluss des ersten Hauptteils im Contrast zu dem nationalen Vorstück (Einzug des Königs von Israel) die Griechen selbst an Jesus heran (12, 20). Das entlockt Jesus das Wort mit dem weiten Zukunftsblick, da er, von der Erde erhöht, Alle zu sich ziehen werde. Dadurch ist Mt 10, 5 und 15, 26 unschädlich gemacht. Zwischen Griechen und Jesus ist ein festes Band geknüpft, noch zu Lebzeiten Jesu.

Kehrseite davon ist die entschlossene Abkehr Jesu von den „Juden", in deren Betonung der Autor sich wieder am meisten an Lc anschliesst. Zwischen Jesus und den Juden hat gar nie ein inneres Verhältnis bestanden. Die Erfahrung, die der Logos im Prolog an den Juden macht, ist bloss ein Spezialfall seiner Aufnahme durch die Welt (1, 11 vgl. 10), und die historische Reminiscenz: „Das Heil kommt von den Juden" (4, 22) tritt bloss auf, um durch das Bekenntnis des entschiedensten Universalismus (ἀλλά 4, 23) überboten zu werden. Die Juden sind die Feinde Jesu von Anfang an; von Anfang an misstraut er ihnen (2, 24), wollen sie ihrerseits ihn töten (5, 18). Diese Mörder Jesu sind lauter Teufelskinder (c. 8) und von Gott zur Verstockung prädestiniert (c. 12). So kehrt hier das Endurteil der Act (28, 26 f.) wieder als Endurteil des den Juden gewidmeten ersten Teils (12, 37 ff.).

Wieder ein anderer Vorwurf der Griechen bezog sich auf die Eschatologie Jesu in den ersten Evangelien, und zwar sowohl wegen ihres

politischen, revolutionären Charakters, als wegen ihrer sinnlichen phantastischen Art. Für die unpolitische, für den Staat gänzlich ungefährliche Christenhoffnung tritt Johannes bei den Gerichtsverhandlungen ein. Schon die Länge des Verhörs vor Pilatus, die noch über Lc hinausgeht, deutet darauf (18, 28—19, 16). Auf die Frage des Richters: „Bist du der Juden König?" antwortet Jesus nicht mehr mit: „Du sagst es," sondern er entfernt sorgfältig allen politischen Verdacht aus dem Königstitel, um den Verleumdungen der Juden zu steuern. Wie bei Justin wird der jenseitige Charakter seines Reichs betont. Aber nicht nur dieses gänzliche Zurückstellen des Messianischen, vielmehr die ganze Vergeistigung der Hoffnung bei Joh will apologetisch verstanden werden. Wie der erste Brief zeigt, ist der Autor durchaus nicht gewillt, aller alten Eschatologie zu entsagen. Bloss in der Predigt Jesu treten Reich Gottes, Parusie, Apokalyptik völlig zurück, und es bleibt nicht viel mehr bestehen, als was griechischem Verständnis entsprach: Der Aufstieg der Seele zu den himmlischen Wohnungen, die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen (c. 5). Die Gewissheit des jetzt schon beginnenden ewigen Lebens tritt da der Unsicherheit aller heidnischen Orakel und Mysterien entgegen. So redet der Autor als Grieche zu Griechen. Ähnlich haben nachher Justin und zum Teil noch Tertullian zu den Griechen und Römern anders als zu den Glaubensgenossen geredet.

Dagegen bekämpft an einem andern Punkt unser Autor eine Vorstellung, die gerade sein nächster Vorgänger, Lc, bei seinen Lesern geweckt hatte: Die des Sünderheilands, der sich zu den Verworfenen, Geächteten kehrt und die Guten verschmäht. Das hatte frühzeitig Anlass zu dem Vorwurf gegeben, die Christen seien eine Gesellschaft von Verbrechern, die sich um Straflosigkeit bemühen und das Licht zu scheuen haben. Nein, erklärt Johannes: Das Christentum ist gerade für die guten, dem Licht verwandten Naturen da. Wer Gottes Willen thut, der kommt zu Jesus (7, 17), wer das Böse thut, der weicht ihm gerade aus (3, 20). Jesus ist dazu in die Welt gekommen, um alle in der griechischen Welt auf das Gute gerichteten Seelen an sich zu ziehen (3, 19). Von Zöllnern und Sündern kein Wort mehr; nirgends tritt Jesus sündenvergebend auf. Damit ist zum voraus die Anklage des Celsus abgeschlagen. Aber ein Blick auf den ersten Brief und seine Hochschätzung der Sündenvergebung bestätigt, dass es der Apologet ist, der für seine ausserchristlichen Leser Jesus so darstellen muss.

Ähnlich wird c. 6 der christliche Cult, speziell das Abendmahl energisch verteidigt gegen die Anklagen der Juden auf thyesteische

Mahlzeiten und grobsinnlichen Aberglauben. Mit möglichster Derbheit wird zuerst von Jesus selbst das christliche Mahl als ein Essen des Fleisches und Trinken des Blutes zur Seligkeit empfohlen (6, 53—58). Das war die harte Rede, die viele abgeschreckt hat (6, 60). Aber sofort kommt die geistige Auflösung: Der fleischliche Genuss gilt nichts, bloss in den geistig verstandenen Worten Jesu liegt die Kraft (6, 63). Dies geistige Verständnis tritt aber nicht unvorbereitet auf; die ganze Rede vom Lebensbrot fordert dazu auf, im christlichen Cult bloss einen Spezialfall des Glaubens an den vom Himmel gekommenen Gottessohn zu sehen. Ein anderer als geistiger Cult ist ja schon durch 4, 23 f. ausgeschlossen.

Entfernt sich schon in dieser Abwehr umlaufender Anklagen und Vorwürfe Johannes weit von seinen Vorgängern durch das viel stärkere Mass seiner Freiheit, so geht er vollends neue Wege in seiner positiven Empfehlung des Christentums an die griechische Welt. Hier hört überhaupt die Bearbeitung gegebener Stoffe auf und beginnt das Reich freier apologetischer Schöpfungen. Denn siegreich lassen sich in der That die neuen Ideen bloss durchführen an einem für sie geschaffenen Stoff von Geschichten und Reden. Man kann hier den Wunderbeweis, das Selbstzeugnis und das Ideal der wahren Jünger unterscheiden.

Mit dem Wunderbeweis folgt ja Joh bloss seinen Vorgängern, vor allem dem Mc nach, aber in welcher neuen Weise! Lauter Allmachtswunder, aus denen die Herrlichkeit des auf der Erde wandelnden Gott-Logos strahlt (1, 14; 2, 11). Verschwunden sind die Dämonenaustreibungen, in denen Jesus doch kaum das Mass der zeitgenössischen Exorzisten übertraf. Von synoptischen Geschichten sind einzig die Heilung in die Ferne, die Speisung, das Wandeln auf dem Meer der Aufnahme würdig befunden worden; die Neuschöpfungen: Verwandlung des Wassers, Heilung des Lahmen und des Blindgeborenen, Auferweckung des Lazarus, sind alles Wunder des Gottes, denen höchstens Lc in Ev und Act die Richtung gewiesen hatte. Mit klaren Worten werden die Wunder als Beweis für Jesu Kommen von Gott genannt. Man soll ihrethalben glauben, nicht an die Messianität, sondern an die Gottheit (5, 36; 10, 37; 15, 24).

Freilich weiss der Autor ganz wohl, dass er damit die besseren Kreise, für die er schreibt, eher abschreckt, als gewinnt. Der Wunderglaube ist ihm selbst die unterste Stufe der Empfänglichkeit für Jesus (4, 48) und kein sicheres Kriterium der Zugehörigkeit zu ihm (2, 23 f.). Der wahre Christ glaubt aufs Wort (4, 50), ohne Wunder gesehen zu haben (20, 29).

Für ihn sind die Wunder Allegorien und Symbole geistiger Wahrheiten, wie der Autor fast ausnahmslos in den durch sie veranlassten Reden andeutet. Als Erziehungsmittel des Logos allein haben sie ihre Bedeutung im Evangelium.

Das höchste Mittel des Apologetik ist das Selbstzeugnis Jesu in seinen Reden. Allerdings nennt die Rede c. 5, welche die Autoritäten („Zeugnisse“) des christlichen Glaubens aufzählt, das Zeugnis des Johannes, der Stimme Gottes, der Wunder und der Schrift, und einmal (5, 31) kommt sogar das Gefühl der Unwahrhaftigkeit des Selbstzeugnisses zum Ausdruck. Trotzdem ist Jesus allein im Stande, das Geheimnis seiner Person zu enthüllen, weil kein Mensch ihn wirklich kennt, und er darf es ohne Eitelkeit, da er eben weiss, woher er kommt (8, 14), und da es ihm bloss um Gottes Ehre zu thun ist (7, 18). Das Selbstzeugnis enthält zwei Aussagen: sein Kommen vom Vater und seine Gabe an die Welt.

Die centrale Stellung des Praeexistenzgedankens ist für eine völlig durchdachte Apologie an die Griechen notwendig. Gott den Heiden offenbaren kann bloss Gott selbst, oder wer bei Gott gewesen ist. Daher die unermüdliche Variation dieses Themas und die volle Gleichwertigkeit von Aussagen, da Gott selbst, und solchen, da sein Sohn in Jesus den Menschen sich zeigt. Hier vor allem zeigt sich der grosse Abstand von der früheren Apologetik, welche, infolge ihres Anschlusses an das Judentum und den demselben längst bekannten Gott, dem Offenbarungsgedanken keine Hauptstelle anwies und deshalb die Praeexistenzvorstellung gar nicht brauchte.

Dem entspricht die Gabe Jesu: Erkenntnis (Licht) und Leben, beides zusammengestellt im Prolog (1, 4), im Bekenntnis (14, 6) und im Gebet (17, 3). Es ist genau das, was die griechische Welt brauchte, die sich der Autor als in Finsternis und Todesschlummer daliegend dachte, weil ohne Gott und ohne Hoffnung. In der ungeheuren Einfachheit, mit der Jesus diese Gabe ausdrückt, kommt die Genialität des Autors am hellsten zum Ausdruck. Prachtvoll schlicht und klar legt er in den verschiedenen Reden das Licht der Welt, das Wasser und das Brot des Lebens, die Auferstehung und das Leben, seinen Lesern vor. Es sind lauter Symbole, die jeder versteht, ohne irgend welche jüdische Gelehrsamkeit. Dazu gesellt sich dann noch der gute Hirte, der die Seinen bewahrt und Heilssicherheit verleiht. Hierin vollendet sich die rein geistige Auffassung von Jesus, die unter Zurücklassung alles

Nationalen, Semitischen in ihm den Heiland der Welt, den Stiller der ewigen Bedürfnisse aller Menschen feiert.[1]

Mit dieser christologischen Apologetik verknüpft sich in den Abschiedsreden die prächtige Zeichnung des Ideals wahrer Christen. Eine allgemein gehaltene Verteidigung aller Christen war am Ausgang des ersten Jahrhunderts bei dem Hereinströmen der Massen und dem Aufsteigen häretischer Richtungen bereits eine unmögliche Aufgabe. Bloss von den wahren Christen, vom Ideal redet der begeisterte Apologet. Dass der Glaube allein kein sicheres Kennzeichen ist, haben schon die früheren Capitel (1—12) bewiesen. Er ist unentbehrliche Voraussetzung — extra ecclesiam nulla salus —, aber nicht der Christenstand selbst. Zwei Merkmale greift der Autor heraus als für seine Zeit entscheidend: Bruderliebe, d. h. engen Anschluss an die Gleichgesinnten, und Mut in Verfolgung bis zum Tode. An ihnen allein hängt die durch Christus vermittelte Gottesgemeinschaft. Wer aber in diesen zwei Grundbedingungen treu ist, der führt das selige, freudige, trostvolle Leben in Gott, das nicht von dieser Welt und ein sicherer Anfang des künftigen ist. Besitz des Gottesgeistes, Einwohnung Gottes selbst, feste Gebetserhörung sind die reichen Güter dieser wahren Jünger, selbstverständlich alle vermittelt durch den Gottessohn. Einen christlichen Katechismus will Johannes nicht von ferne geben; setzt er doch die Kenntnis der Gebote einfach voraus. Er greift bloss das heraus, was ihm geeignet scheint, das Christentum besonders anziehend und begehrenswert zu machen.

Ein Mann, der in dieser Weise das Wesen des Christentums von allem Besondern und Zufälligen gereinigt und auf den tiefsten und einfachsten geistigen Ausdruck gebracht hatte, um die griechische Welt für diese Menschheitsreligion zu gewinnen, war nicht bloss sich selbst des Neuen, Schöpferischen wohl bewusst, sondern er musste auch seine Leser über die Gründe und das Recht dieses neuen Christusbildes aufklären. Er thut dies auch in doppelter Weise durch die Aufstellung einer Theorie und durch die Einführung einer neuen Autorität, in beidem

[1] Der Gabe Jesu entspricht auf Seite der Empfänger volle Freiheit und Verantwortlichkeit. Die ganzen 12 ersten Capitel mit ihrer Forderung des Glaubens wären sinnlos ohne diese Annahme. Ein Apologet und Antignostiker nimmt selbstverständlich die Position der Freiheit ein. Aber zur Erklärung des Problems von Israels Unglauben bedient sich Johannes nach dem Vorgang des Paulus, Mc, Lc der Prädestinationstheorie und in diesem Zusammenhang kann er wie ein Gnostiker reden. Man studiert das Evangelium eben falsch, wenn man Metaphysik darin sucht und aus einzelnen dem Zusammenhang entrissenen Sätzen philosophische Folgerungen zieht. Man soll fragen, was der Autor für Zwecke verfolgt; diese liegen alle auf Seite der Apologeten.

nicht unähnlich späteren und auch wohl gleichzeitigen gnostischen Versuchen. Einmal stellt er die Theorie eines Fortschrittes sowohl Jesu selbst als seiner Jünger auf. Jesus hat doch erst mit seinem Tod seine nationale Beschränktheit abgestreift, und ist in Stand gesetzt worden, auf alle und in völlig geistiger Art zu wirken (7, 39; 12, 32). Damit ist das relative Recht des früheren (synoptischen) Jesusbildes mit all seinen jüdischen Schranken zugegeben. Die Jünger aber waren bei Lebzeiten Jesu gar nicht im stande, ihn geistig zu verstehen. Daher ihre mannigfachen Missverständnisse (vgl. schon Mc); daher die Gleichnisrede von Seiten Jesu (16, 25); daher das Wort: Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt's jetzt nicht ertragen (16, 12). Damit wird ein grosser Teil beschränkter Aussagen Jesu auf Kosten des Missverständnisses und der Schwachheit der Jünger gesetzt. Jetzt aber zur Zeit des Evangelisten ist der Geist gekommen und hat die Christen in alle Wahrheit geleitet (16, 13). Er hat zwar nichts Neues gebracht, sondern bloss an Vergangenes erinnert (14, 26), aber er hat doch Jesu Bild verklärt, d. h. in die höhere universale Beleuchtung gestellt (16, 14). Setzt also der Evangelist ein neues Bild Jesu neben das alte, so folgt er damit bloss der Offenbarung des christlichen Geistes im Lauf der Zeit: Für ihn ist die Verheissung Jesu, dass er in Zukunft offen vom Vater reden werde (16, 25), erfüllt in der Gegenwart (16, 29). Es lässt sich nicht leugnen, dass der Autor in dieser Kritik der urapostolischen Überlieferung und in dieser Berufung auf den Geist dieselbe Idee verfolgt, wie seine Gegner, die Gnostiker, gegen deren Irrgeist der erste Brief sich wendet.

Gerade deshalb ist es begreiflich, dass er neben dieser Theorie eine äussere Stütze bedurfte und deswegen die Gestalt des Lieblingsjüngers eingeführt hat. Freilich kann man ihn hier von einem gewissen Versteckspiel nicht freisprechen, aber auch das entsprach dem Geschmack seiner Zeit. Am kühnsten ist er im Anhang (c. 21) vorgegangen, wo er den grossen Ungenannten selbst erst durch eine ungenannte Autorität empfehlen lässt. Sein Verhältniss zu Petrus lässt sich am leichtesten so deuten, dass der Autor seiner neuen Überlieferung neben der älteren petrinischen zum Recht verhelfen will. Seitengänger zu dieser kunstvollen Autorisation finden wir sonst bloss in gnostischen Kreisen. Der Umstand, dass der „Zeuge“ überall da eintritt, wo er geschichtlich Unmögliches erzählt, hätte moderne Historiker davor behüten sollen, auf ihn die Echtheit des Evangeliums zu basieren.

Durch diese apologetische Auffassung des Johannesevangeliums möchte ich dasselbe aus seiner künstlichen Isolierung herausnehmen, damit es

aufhört, das „wundervollste Rätsel“ oder „eine einsame Insel“ zu sein. Auch so manches theologische Attribut wie „philosophische Tendenzschrift“ oder „mystischer“ und „esoterischer“ Charakter verhüllt bloss das Verständnis. Will man den Autor mit Schlagwörtern bezeichnen, so müsste er im Evangelium kirchlicher Apologet, im Brief antignostischer Moralist heissen. Er ist fast in jeder Zeile ein praktischer Kämpfer für die Sache der Kirche gegen ihre äusseren und inneren Feinde. Die Verschiedenheit von Brief und Evangelium ist einzig die Folge der verschiedenen Gegner. Im Evangelium zieht er die Griechen heran und schlägt die Juden zurück. Daher die Weite der Gedanken, die Logosidee, der Blick auf die Welt und ihre Gegensätze. Es ist bloss ein Schein, wenn von der Kirche nicht die Rede ist. Die christocentrische Apologetik ist als solche die Apologetik der Kirche.[1] So oft der Autor von Christus, vom Glauben, vom Geist, von der Wahrheit redet, spricht er der Kirche das Wort. Kirchlichere Sätze als 3, 5 oder 14, 6 stehen in keiner neutestamentlichen Schrift, einzig Act 4, 12 hat ähnliche Klangfarbe. Im Brief, wo der Autor die innerchristlichen Häretiker bekämpft, tritt eben deshalb die Christologie, der Mittlergedanke, mehr zurück. Hier sehen wir auf einmal, wie der Vatergott, die Gotteskindschaft aller Christen, der Besitz der Vergebung, die ernste Erwartung der Parusie, seine Lieblingsgedanken sind, von denen er bloss in der Apologie keinen Gebrauch machen wollte. Die Hauptsache ist freilich auch da, dem Zweck entsprechend, die Betonung der Moral und der Bruderliebe gegen die in weltlicher und enthusiastischer Laxheit trunkenen Gegner, also genau das, was in den Abschiedsreden das Kriterium der wahren Jünger ist. Brief und Evangelium ergänzen sich vollständig. Im Brief kommt das Unmittelbare, die johanneische Frömmigkeit, besser zum Ausdruck; die Apologetik hatte es nur da und dort enthüllt.

So gross uns daher auch der Unterschied zwischen Synoptikern und Johannes erscheint, er ist weit geringer, als das was sie verbindet. Alle vier Evangelien sind Apologien und arbeiten, eins das andere überbietend, an derselben Aufgabe, der Verteidigung des christlichen Glaubens gegen Juden und Heiden; sogar einzelne Probleme (vor allem der Tod) sind von Mc bis zu Joh dieselben geblieben. Alle bedienen sich auch des

[1] Gerne bekenne ich, diese Einsicht, die mir mehr wert scheint, als ganze Bücher über Johannes, einem Nichttheologen zu verdanken. Vgl. Sohm, die Kirchengeschichte im Grundriss S. 39: „Wie das Wesen Christi, so ist Wesen und Würde seiner Gemeinde. Indess die Kirche über Christum nachdenkt reflektiert sie zugleich über sich selbst!“ Man darf bloss nicht kirchlich und hierarchisch verwechseln.

gleichen Mittels, der begeisterten Verkündigung der Person Jesu, ja hier treffen das späteste (Joh) und das früheste (Mc) besonders nahe zusammen, indem beide die concrete Predigt zurückstellen und einzig die göttliche Glorie des Heilands ihren Lesern vor die Augen führen. Der Unterschied oder Fortschritt dieser Litteratur beruht auf den sich steigernden Angriffen gegen das Christusbild und der stets feineren, weiter ausholenden, principieller gefassten Überwindung derselben. Zuerst wird Jesus den Heiden als der Gottessohn verkündigt, in dessen Macht, Freiheit und Tapferkeit ein neues Leben auf der Erde begann. Dann stellt er sich den Juden als der Erfüller von Gesetz und Propheten, der zweite Moses, dar, und den Heiden aufs neue als der Heiland, der alles Verlorene, Erlösung Ersehnende, Arme und Kranke retten will. Zuletzt tritt er wieder vor die Heiden als der vom Himmel herabgekommene göttliche Logos, der seine majestätische Herrlichkeit sein ganzes Leben lang ausstrahlt, Licht und Leben spendend, bis zur Heimkehr in die obere Welt. Natürlich darf diese Steigerung des Christusbildes nicht als äussere Accommodation an Juden und Heiden gefasst werden. Die Angriffe von aussen waren bloss der äussere Anlass, die christlichen Apologeten zur tieferen Selbstbesinnung über das Wesen der Erscheinung Jesu zu zwingen; nur die Form des Ausdrucks war durch die zu gewinnenden Adressaten bedingt.

Ist diese Untersuchung der Evangelienbildung auch bloss halbwegs richtig und haltbar, so kommt der Vorwurf des Celsus gegen die Christen wegen des μεταχαράττειν ἐκ τῆϲ πρώτηϲ γραφῆϲ τὸ εὐαγγέλιον τριχῆ καὶ τετραχῆ καὶ πολλαχῆ καὶ μεταπλάττειν εἰ ἔχοιεν πρὸϲ τοὺϲ ἐλέγχουϲ ἀρνεῖϲθαι (Orig., c. Cels. II 27) in ein anderes Licht, als ihn uns Origenes gerückt hat. Origenes hat ihn rasch auf die häretischen Productionen abgeschaufelt. Der Vorwurf könnte sich aber auch auf unsere Evangelien beziehen, und hätte ihn Celsus so gemeint, er hätte nicht ganz Unrecht gehabt. Es ist in der That so, dass die Verteidigung des christlichen Glaubens zu einer Umgestaltung der geschichtlichen Traditionen, zu einer Construction der Geschichte geführt hat, die für uns, die wir an ganz andre Massstäbe gewöhnt sind, etwas Befremdendes und sehr Unerfreuliches hat. Indessen sei zur gerechteren Würdigung an zwei Dinge erinnert. Einmal ist eine Geschichtsconstruction von Mc bis zu Joh bloss Folge des bei Christen wie Nichtchristen gültigen Grundsatzes gewesen, dass an der Person Jesu allein sich die Wahrheit des christlichen Glaubens entscheide. Eine Apologetik, die auf die Christologie sich stützt, muss ausnahmslos Jesu Bild in das Licht des

Glaubens stellen und dadurch verrücken. Das Mehr oder Weniger ist dabei einerlei. Sodann dämmert bereits in der letzten dieser Apologien, der johanneischen, die Ahnung, dass eine Verherrlichung des Jesusbildes gar nicht ausreicht zur Verteidigung der Religion eines spätern Geschlechts. Es kommt schliesslich vor allem darauf an, seine Früchte zu erkennen, zu spüren, dass in seinen Jüngern das Göttliche, das er gebracht hat, sich auswirkt und die Welt überwindet. Dieser neuen Erkentnis zu Liebe zeichnet Johannes im Evangelium das Bild der wahren Jünger und sie drückt er aus in dem mit Recht so berühmt gewordenen Wort 7, 17. Dass diese Erkenntnis, die erst einer richtigen Apologetik, welche der Umbildung der Geschichte nicht bedarf, den Weg bahnt, so spät auftritt und bloss gelegentlich neben der vorherrschenden christologischen Art, wird den nicht befremden, der mit den gegenwärtig herrschenden Methoden der Apologetik Fühlung hat.

Zum Schluss habe ich die Pflicht, hervorzuheben, dass beinahe alles, was ich hier vertreten habe, schon an andern Orten zerstreut, zum Teil sogar längst gesagt wurde. Es kam mir bloss auf eine Zusammenfassung und kräftigere Betonung des einen Hauptgedankens an.

[Abgeschlossen am 30. Januar 1900.]

Miscellen.

Von Prof. **W. Wrede** in Breslau.

1.

Μετάνοια Sinnesänderung?

Meyer bemerkt zu Mt 3, 2 (vgl. 6. Aufl.): „Μετανοεῖτε bezeichnet die Umänderung der sittlichen Gesinnung, welche erforderlich ist, um an dem Messiasreiche Teil zu bekommen". Holtzmann redet (Neutest. Theol. I, 206) von der „Umsinnung" oder (II, 121) von der „inneren Umwandlung der sittlichen Gesinnung, wie sie Jesus selbst als die Grundbedingung des Heils hingestellt und gefordert hatte". Lipsius schreibt im Handcommentar zu Röm. 2, 4: „μετάνοια Sinnesänderung, wie immer im N. T." In B. Weiss' Bibl. Theologie des N. T. ist dies der technische Ausdruck für μετάνοια.

Das sind beliebig gegriffene Beispiele. Eigentlich bedürfte es ihrer nicht einmal, um festzustellen, dass die Übersetzung „Sinnesänderung" für μετάνοια heute als die einzig correcte und wissenschaftliche gilt.

Es wäre das nun kaum der Erwähnung wert, wenn es sich hierbei nur um eine etymologische Pedanterie handelte. Allein man hält sicher darum besonders auf jene Übersetzung, weil der Gedanke an einen spezifisch neutestamentlichen oder christlichen Bussbegriff im Hintergrunde liegt; ihn scheint das Wort μετάνοια prägnant zum Ausdruck zu bringen. Die rein innerliche, rein sittliche, die ganze Persönlichkeit des Menschen umfassende Art der Busse im genuin christlichen Sinne findet man in dem Worte gekennzeichnet. Dass dies nicht blos ein persönlicher Eindruck ist, zeigt sehr gut die oben angeführte Stelle aus Holtzmanns Buche (I, 206). Nachdem Holtzmann die „Busse" als Grundvoraussetzung alles Eingehens in das Reich Gottes bezeichnet hat, fährt er fort: „Eine ähnliche Stellung als conditio sine qua non nahm zwar

im Judentum die ‚Umkehr' — Holtzmann verweist auf die teschuba — ein. Aber die neutest. ‚Umsinnung' (μετάνοια — ein neugeprägtes Wort) erschöpft sich keineswegs in Reuegefühlen und entsprechenden Kasteiungen, sondern umfasst auch eine positive Leistung des Willens... ein thatsächliches Einlenken in die Wege Gottes, also Gerechtigkeit. Und zwar auf die Innenseite fällt das Schwergewicht bei solcher ‚besseren Gerechtigkeit'...." Also ein „neutestamentlicher" Bussbegriff neben einem „jüdischen".

Ich möchte nun behaupten: die correcte Übersetzung von μετάνοια im N. T. ist nicht Sinnesänderung, sondern Busse (Umkehr, Bekehrung, unter Umständen auch Besserung und Reue). Es dürfen um so mehr ein paar Worte über die Sache hier gesagt werden, als ein sich immer wiederholender Fehler in Frage steht.

Die Voraussetzung für die Übersetzung „Sinnesänderung" müsste sein, dass die neutestamentlichen Schriftsteller die Etymologie von μετάνοια und μετανοεῖν noch empfunden haben. Trifft diese Voraussetzung nicht zu, so ist die etymologisierende Übersetzung, die natürlich sachlich in zahlreichen Fällen gar nicht falsch ist, wirklich schlechter als die Übersetzung Busse, eben weil sie immer den Schein erregt, als sollte mit dem Worte μετάνοια noch etwas Besonderes, Neues über die Busse gesagt werden. Es sind aber deutliche Anzeichen vorhanden, dass die neutestamentlichen Schriftsteller die Etymologie nicht mehr empfanden. Ich erinnere an Wendungen wie ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετανοεῖν (Mt 11, 21, vgl. V. 20), μετανοεῖν ἐκ τῆς πορνείας (Apc 2, 21), μετανοεῖν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν (Apc 9, 20, vgl. 16, 11). Es ist klar, diese Redensarten konnten sich nur bilden, wenn man nicht mehr an μετα- und -νοέω oder, was dasselbe ist, an die eigentliche Bedeutung von νοεῖν dachte. Auch der zahlreichen Stellen in neutestamentlichen oder anderen urchristlichen Schriften sei gedacht, wonach Gott Busse „giebt", der Mensch sie „erlangt", „hat", „sucht", „erhofft", oder wo μετάνοια mit ἄφεσις ἁμαρτιῶν auf eine Linie tritt.[1] Da es hier auf die Möglichkeit der Busse von Gott aus, auf die göttliche Bewilligung der Busse ankommt, ist jedenfalls nicht daran gedacht, dass diese Busse Änderung des Sinnes, der Gesinnung sei.[2] Indessen ist dies alles nicht die Hauptsache.

[1] Vgl. die in meinen Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe (1891), S. 98, Anm. 2 gesammelten Stellen, die noch vermehrt werden müssten.

[2] Eine Stelle wie Hebr. 12, 17: μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν (Esau), καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν würde geradezu irreführend wiedergegeben werden, wenn

Man wird ja, wenn man die „Sinnesänderung“ betont, wohl besonders an die Evangelien und die Predigt Jesu (ev. auch des Täufers) denken, vor allem an das μετανοεῖτε Mc 1, 15. Da ist nun zunächst klar, dass Jesus selbst, wenn er von Busse sprach, sicher nichts von Sinnesänderung gesagt hat. Denn wie die hebräischen Äquivalente von μετάνοια und μετανοεῖν so haben auch die aramäischen, die es gegeben haben mag, den griechischen Ausdrücken etymologisch nicht entsprochen. Das darf man behaupten, ohne Kenner des Aramäischen zu sein. Die Vorstellung der μετάνοια kann also, wenn sie etwas Besonderes enthält, jedenfalls nur dem griechischen Boden angehören. Auf dem griechischen Boden aber ist sie nicht etwa unter christlichem Einflusse neugeprägt worden, sondern längst vor dem Christentum geprägt gewesen — es sei nur an Stellen wie LXX Jer 8, 6, Sir 17, 24. 48, 15. Sap 12, 10, das unbekannte Zitat bei 1 Clem. 8, 3 erinnert —, und das zeigt nur noch deutlicher, dass keiner der neutestamentlichen Autoren mehr an den etymologischen Sinn des Wortes denkt, wie dieser denn auch nirgends absichtlich herausgekehrt wird.

Giebt es demnach einen besondern „neutestamentlichen“ Bussbegriff, so hat er jedenfalls mit dem Worte μετάνοια nicht das Mindeste zu schaffen.

Mit diesem neutestamentlichen oder meinethalben auch urchristlichen Begriffe von Busse, der zuweilen hervorgehoben, noch öfter stillschweigend vorausgesetzt wird, ist es aber überhaupt ein eigenes Ding. Er lässt sich nicht so leicht feststellen, wie man meint. Dass von μετάνοια in den ältesten christlichen Schriften so häufig die Rede ist, begreift sich freilich gut. Für eine religiöse Bewegung, die sei es das jüdische Volk aufrütteln, sei es überhaupt Menschen zu einem Schritt in neues Land oder zum Bruch mit ihrer Vergangenheit nötigen wollte, wurde μετάνοια natürlich leicht noch mehr als bisher ein religiöses Grundwort. Eine Änderung des jüdischen Begriffs μετάνοια ist damit aber noch keineswegs gegeben, und man braucht hierfür nicht aus einzelnen Stellen zu beweisen. Ich will damit nicht leugnen, dass die Veränderung der allgemeinen religiösen Anschauungen auch auf den vom Judentum überkommenen Begriff der μετάνοια einen gewissen, mit der Zeit sogar einen bemerkenswerten Einfluss gehabt hat. Es ändern

man hier von Sinnesänderung reden wollte. Denn es entstände dann der modern geartete Gedanke, Esau sei innerlich so entnervt gewesen, dass er es zu einer sittlichen Umwandlung trotz seines Wunsches nicht mehr bringen konnte, während gesagt werden soll, dass Gott ihm keine Busse mehr gestattete oder keine Gnade mehr gewährte.

sich (zum Teil) die Beziehungen, in denen der Begriff steht — man denke z. B. an die Verbindung von Busse thun und glauben an Christus —, insofern ändert sich natürlich auch der Begriff selbst. Das vollzieht sich aber sehr allmälig und in einer gar nicht mit wenigen Worten zu umschreibenden Weise, das Neue Testament oder besser das Urchristentum ist dabei auch ebensowenig wie sonst ein ganz einheitliches Gebiet. Jedenfalls ist dies etwas ganz Anderes — und nur dies möchte ich betonen —, als wenn man einen fertigen neuen Begriff von Busse mit dem Christentum entstanden denkt, der vom jüdischen merklich verschieden oder ihm gar entgegengesetzt wäre. Auch bei Jesus sollte man hiervon nicht reden. Man darf zwar glauben, dass er mit neuer Gewalt und Tiefe wie von vielen andern Dingen so auch von der Busse zu seinen Hörern geredet hat. Aber das heisst nicht, dass seine Vorstellungen vom Wesen und Inhalte der Busse für seine Zeitgenossen, zumal die besten, etwas Neues gewesen wären.

Besser als Luther das μετανοεῖτε Mc 1, 15 übersetzt hat, kann es also gar nicht übersetzt werden. Luther freilich hat vielleicht an die Etymologie von μετανοεῖν gar nicht gedacht. Weizsäcker aber mag gewusst haben, was er that, wenn er nicht verdeutschte: ändert euren Sinn, sondern wie Luther: thut Busse.

2.

Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης.

In den neueren Verhandlungen über das Abendmahl ist nur vereinzelt wie von Brandt[1] bestritten worden, dass Jesus beim letzten Mahle sich der Vorstellung eines (neuen) Bundes bedient hat, um die Heilsbedeutung seines Todes zum Ausdruck zu bringen. Gern hat man gerade das Wort vom Bunde zum „zweifellos Echten", „sicher Authentischen" gerechnet. Ich verweise nur auf Spitta[2], Haupt[3], Kattenbusch.[4] Auch Holtzmann[5] will dieses Wort keineswegs anzweifeln, wenn man in seiner Ausdrucksweise auch eine leise Unsicherheit durchfühlen mag.

---

[1] Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums. 1893, S. 289 f.

[2] Spitta, Zur Gesch. und Literatur des Urchristentums. I, 269. (1893).

[3] Haupt, Über die ursprüngl. Form und Bedeutung der Abendmahlsworte (1894), S. 12.

[4] Kattenbusch in der Christl. Welt 1895, 339.

[5] Holtzmann, Neutest. Theol. I, 296 f.

Die gewöhnlichste Reflexion, durch die man die Ursprünglichkeit dieses Wortes vom Bunde sichert, ist die, dass „alle“ Berichte, wie man gern sagt — in Wahrheit hiesse das: zwei, nämlich Marcus und Paulus — es enthalten. Diese Reflexion ruht auf der Annahme, als ob sich das „Echte“ in den Abendmahlsworten einigermassen durch Subtraction der weniger bezeugten Worte feststellen liesse. Das heisst die Sache denn doch etwas äusserlich anfassen. An den vier uns vorliegenden Texten ersieht man sofort, dass eine ganze Anzahl Varianten vorhanden sind, und dass jeder der beiden Haupttexte dem andern gegenüber plus und minus zeigt. Dann sollte es rein vom textkritischen Standpunkte aus selbstverständlich sein, dass es eine offene Frage ist, ob vor dem diesen beiden Texten Gemeinsamen auch schon Änderungen des ursprünglichen Wortlauts, d. h. Niederschläge einer bestimmten Auffassung der Abendmahlsworte oder des Abendmahls selber liegen.

M. E. lässt sich nun gerade für die Bezeichnung des Blutes Jesu als eines Bundesblutes mit grosser Zuversicht ein späterer Ursprung behaupten.

Ich könnte hierfür den allgemeinen Grund anführen, dass die Anschauung von der Heilsbedeutung des Todes Christi so, wie sie hier hervortritt, in den überlieferten Worten Jesu sich nirgends findet und sonst überhaupt nur noch ein einziges Mal (Mc 10, 45), dass ferner diese Anschauung als spätere Auffassung der Gemeinde ebenso verständlich ist wie unverständlich als Auffassung Jesu. Doch will ich mich hierauf nicht einlassen, das Nötige hierüber ist gesagt worden, schon früher und neuerdings; ich bemerke nur, dass ich mir die betreffenden Ausführungen in Eichhorns Schrift[1] völlig aneignen kann.

Ich habe es lediglich auf einige textkritische Erwägungen abgesehen. Es scheint nicht ganz überflüssig zu zeigen, dass sie für das αἷμα τῆς διαθήκης zu demselben Ergebnisse führen, zu dem auch die höhere, religionsgeschichtliche Betrachtung gelangt. Der Genetiv τῆς διαθήκης ist nämlich als Zusatz zu einem älteren Texte zu betrachten, der nur die Worte enthielt: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου.

Ich berufe mich hierfür nicht auf Justin, der Apol. I, 66 den eben angeführten Satz ohne jeden weiteren Zusatz bietet.[2] Dass er einen Text reproduziere, der älter wäre als Marcus und Paulus, hat keinerlei Evidenz; dass es sich hier um eine Abkürzung handelt, ist durchaus das Nächstliegende.

[1] Eichhorn, Das Abendmahl im N. T. (Hefte zur Christl. W. 1898), bes. S. 10 f.

[2] S. Bousset, Die Evangelienzitate Justins d. M. 1891, S. 112 f.

Bemerkenswert ist dagegen zunächst die sprachliche Form des bei Mc und Mt überlieferten Satzes. Der doppelte Genetiv μου und τῆς διαθήκης, der von αἷμα abhängt — denn zu τῆς διαθήκης kann μου nicht gehören — ist von auffallender Härte.

Dürfte man auf das Hebräische zurückgehen, so müsste man überhaupt bezweifeln, dass sich der Text genau wiedergeben lässt. Delitzsch übersetzt in seinem hebräischen Neuen Testament nicht ohne Grund, als wenn der Text lautete: τὸ αἷμά μου, τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, er überträgt: זֶה הוּא דָמִי דַּם־הַבְּרִית.

Indessen anders ist es im Aramäischen, das ein Genetivzeichen hat.[1] Ich vermute, dass der Satz, genau ins Aramäische übertragen, ähnlich berühren würde wie im Griechischen. Vielleicht würde er mit dem Participium τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν noch härter sein, sofern im Aramäischen das Particip. (oder der Relativsatz) nicht auf das Wort folgen könnte, zu dem es gehören würde (mein Blut), sondern sich an das Äquivalent von τῆς διαθήκης anschliessen müsste.[2] Doch hierüber muss ich das Urteil andern überlassen. Der letzte Punkt kann jedenfalls gegen die Ursprünglichkeit von τῆς διαθήκης nicht viel beweisen, da ja τὸ ἐκχυννόμενον κτλ. sehr wohl ein weiterer Zusatz sein kann, der erst an den fertigen Ausdruck τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης angehängt wurde.

Im Griechischen ist zwar die Verbindung zweier Genetive von verschiedener Bedeutung mit einem Substantiv nicht unmöglich. Die Grammatiken zeigen aber, dass man die Beispiele dafür suchen muss.[3] Im Neuen Testament findet man sie noch am ersten in der beziehungsreichen Sprache der Briefe. Darf man Buttmann und Blass folgen, so wird überdies in der Regel in solchen Fällen der eine Genetiv vor, der andere hinter das regierende Substantiv gestellt, während bei unserm Satze beide Genetive auf αἷμα folgen.

Für die sprachliche Seite des Satzes kommen auch die Handschriften in Betracht. Wie Tischendorfs Octava lehrt, ist die Lesart τὸ αἷμά μου τὸ τῆς διαθήκης für Mt 26, 28 wie für Mc 14, 24 reichlich bezeugt. Ich

---

[1] Merx (Die 4 kan. Evang. nach ihrem ältesten bekannten Texte 1897) übersetzt den Syr[sin] zu Mc 14, 24: Dies mein Blut des Bundes, des neuen . . . , während er Mt 26, 27 überträgt: Dies ist mein Blut, der neue Bund (ein neuer B.), welches vergossen wird . . .

[2] Hierauf hat mich Herr Lic. Beer in Halle aufmerksam gemacht.

[3] Buttmann, S. 135 f., Blass, S. 97 f., Winer-Schmiedel, § 30, 12 (S. 271 f), vgl. auch Kühner, Ausf. Gramm. d. gr. Spr. 3 II, 1, 337.

meine, sie verdankt ihre Entstehung dem Gefühl für die Härte der richtigen Lesart. Diese Härte kann für das griechische Ohr nicht geringer gewesen sein wie für uns Luthers Übertragung: „Dies ist mein Blut des Neuen Testamentes“, statt deren ja heute die den sprachlichen Anstoss verhüllende Übersetzung „Dies ist mein Bundesblut“ üblich geworden ist.

Doch diese sprachlichen Bemerkungen erhalten erst rechtes Gewicht, wenn man den Sinn des Textes ins Auge fasst.

Könnte der Sinn des Satzes sein: dies ist mein Blut des Bundes, im Gegensatze zu einem andern Blut des Bundes (Ex 24, 8)[1], so liesse sich gegen den Ausdruck des Gedankens freilich nichts Weiteres einwenden. Offenbar aber passt dieser Gedanke nicht in den Zusammenhang des Textes. So lange Jesus noch nicht ausgesprochen hatte, dass „dies“ (der Becher mit Wein) sein Blut sei, konnte er sicher nicht mit Betonung sagen, dies sei sein Bundesblut gegenüber dem des Alten Testamentes. Diese Aussage wäre ganz unvermittelt, überdies hätte sie die Parallele: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου gegen sich. Hier hat das μου eben nicht jenen Ton.

In Wahrheit sind in dem Satze, wie er jetzt lautet, zwei verschiedene Gedanken vereinigt. Der eine ist: dies ist mein Blut; der andere: mein Blut ist ein Blut des Bundes. Dieses Zusammen bedeutet aber: keiner dieser beiden Gedanken kommt zu seinem Rechte, jeder stört und zerstört den andern. Das Schwergewicht fällt aber gerade auf den Gedanken, dass „dies“ resp. Christi Blut ein Blut des Bundes ist, also auf den Gedanken, der nach der Parallele τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου gerade nicht erwartet wird. Denn diese Parallele fordert ein einfaches: dies ist mein Blut.[2] Die Verlegung des Accentes von diesem Gedanken auf die unerwartete Aussage, die das Blut Christi qualifiziert, wird nur noch empfindlicher, wenn auf das τῆς διαθήκης noch weiter folgt: τὸ ἐκχυννόμενον κτλ.[3]

Nach alledem lässt sich mit Grund behaupten: was Jesus immer gesagt haben mag, den überlieferten Satz kann er nicht gesprochen haben. Seine innere Unklarheit und Zwiespältigkeit weist darauf hin, dass hier ein ursprünglich einfacher Gedanke modifiziert und entstellt ist.

Ich bin vom Marcustexte ausgegangen. Den Paulustext (1. Kor 11, 25): τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι

[1] So B. Weiss bei Meyer zu Mc 14, 24.
[2] Dieser Empfindung entstammt auch der Text bei Justin.
[3] Eichhorn a. a. O., 16 f.

würden die obigen Einwände nicht treffen. Aber es ist sonnenklar, dass Paulus gegenüber Marcus hier die spätere Form bietet. Ich will mich gar nicht auf den paulinischen Charakter der Redeweise berufen. Die Parallele des Wortes vom Brote ist schon deutlich genug. Ferner ist die Wendung „dieser Becher ist mein Blut“ eine natürliche, der Anschauung unmittelbar verständliche Redeweise, die Wendung „dieser Becher ist der Neue Bund“ ist es nicht, mag auch das nachgefügte ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι erraten lassen, wie Paulus zu seiner Gleichung kommt.

Ist die paulinische Form eine Umbildung der bei Marcus überlieferten, so liegt am nächsten, dass Paulus die Umbildung selbst vorgenommen, das heisst aber, dass er die ältere Form selber gekannt hat. In 1 Kor 10, 16. 21. 11, 27, wo der Becher ebenso als das Blut Christi erscheint, wie das Brot als der Leib Christi[1], möchte man sogar die Bekanntschaft mit ihr noch durchblicken sehen. Dass Paulus mit den ihm bekannten Abendmahlsworten einigermassen frei umgegangen ist, kann nur den befremden, der falsche Massstäbe mitbringt.

Fragt man, was Paulus zu seiner Änderung veranlasst hat, so möchte man fast vermuten, dass er eben auch ein Gefühl für die sprachliche Härte der älteren Formel gehabt hat. Indessen ist das eine recht unsichere Erwägung.

Es fehlt nun noch die Erklärung für die Entstehung der jetzigen Form des Satzes. Sie kann in diesem Falle wohl besonders pünktlich geliefert werden.

Es ist zugestanden, dass die Idee des Bundes auf Ex 24 ruht. In der That kann nur aus dieser Stelle das überlieferte Wort Jesu verstanden werden, einerlei ob Jesus so gesprochen hat oder nicht. Die Stelle LXX Sac 9, 11 (ἐν αἵματι τῆς διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ), die man hier oft citiert findet, könnte, wenn überhaupt, höchstens nachträglich zum Abendmahlsblute in Beziehung gesetzt worden sein. Die Rede vom neuen Bunde bei Jer 31, 31—33 hat gewiss dazu beigetragen, dass der durch Christi Blut begründete Bund (wie bei Paulus) ausdrücklich als „neuer“ Bund charakterisiert wird; dagegen könnte man von ihr aus nicht verstehen, wiefern der Bund etwas mit dem Blute zu thun hat.

Nach Ex 24, 8 spricht Moses, indem er das Volk mit dem Blute besprengt: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Gewiss konnte man sich bei diesem Worte an das Wort τοῦτο τὸ αἷμά μου oder umgekehrt bei

[1] Vgl. Jülicher in: Theol. Abhandlungen K. v. Weizsäcker gewidmet (1892). S. 237.

diesem an jenes erinnert fühlen, um so mehr als dort Moses, hier Christus der Redende war. Noch grösser wäre die Ähnlichkeit beider Worte, wenn man einen LXX-Text cursierend dächte mit dem Wortlaute, der uns Heb 9, 20 begegnet: τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Unmöglich ist die Annahme nicht, wahrscheinlicher aber wohl die Vermutung[1], dass die Form des Citats im Hebräerbrief vielmehr einen Einfluss des (erweiterten) Abendmahlswortes zeigt, was ja auch nicht uninteressant ist. Auf jeden Fall drängt sich der Gedanke auf, dass der Gen. τῆς διαθήκης direkt aus Ex 24, 8 übernommen und einfach, mechanisch, möchte man sagen, an das überlieferte Wort: τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου angehängt worden ist. Denn hierdurch wird gerade verständlich, dass ein sprachlich wie dem Sinne nach anstössiger Satz entstand. Hätte sich nur die allgemeine Idee der Bundschliessung durch das Blut in frei gebildetem Ausdrucke im Abendmahlsworte niedergeschlagen, so würde die Form vermutlich besser ausgefallen sein. Es ist also zu betonen, dass der Wortlaut von Ex 24, 8 die Erklärung giebt. Das ist auch dadurch wahrscheinlich, dass das Abendmahlswort mit dem Zusatz jeden sofort an die Stelle erinnert.

Man kann fragen, ob nicht gerade diese Modification des Abendmahlswortes nach Ex 24, 8 der concrete Ausgangspunkt für die urchristliche Speculation von der im Blute Christi vollzogenen Bundschliessung gewesen ist. Näher liegt doch wohl der Gedanke, dass die Deutung des Todes Christi nach dem Bundesopfer Ex 24 schon fertig war, ehe sie im Abendmahlsworte ihren Niederschlag fand. —

Wie ich meine, muss der Kritiker alles in Jesu überlieferten Worten und in der evangelischen Geschichte überhaupt, was auf einzelne Stellen des Alten Testaments hinweist, mit besondrer Skepsis betrachten, namentlich auch, wenn es sich (wie hier) um theologische Ideen handelt. Denn die urchristliche Arbeit am Alten Testamente hat auf die Gestaltung der evangelischen Berichte eine ganz bedeutende Wirkung gehabt. Ich habe in der vorstehenden kleinen Untersuchung hieraus kein Argument gegen das Wort vom Bundesblute geschöpft, weil die Thatsache selbst noch wenig anerkannt ist. Ich will aber nicht ungesagt sein lassen, dass auch nach dieser Seite die Erkenntnis, dass dies Wort späteren Ursprungs ist, nicht ohne Interesse ist.

[1] So urteilt auch Bleek z. St. — Holmes und Parsons geben folgende Anm.: ἰδοὺ] om. Georg. — τὸ αἷμα] praemittunt τοῦτο 53. 129. Georg. Arm. I aliique. Arm. Ed. praemittit idem ex corr. 56. — Hier wird man auch am ehesten an christliche Correctur denken.

3.
Bemerkungen zu Harnacks Hypothese über die Adresse des 1. Petrusbriefs.

Der landläufigen kritischen Meinung, dass der 1. Petrusbrief und der Jakobusbrief pseudonyme Schriftstücke sind, hatte Harnack bereits 1884 in seinen Prolegomena zur Apostellehre (S. 106 ff.) die Auffassung entgegensetzt, dass beide Schriftstücke ihre heutige apostolische Etikette erst nachträglich erhalten hätten. Diese Hypothese hat er in seiner Chronologie der altchristl. Literatur (I 1897) mit einigen Modificationen aufs Neue vorgetragen und ihr eine eingehende Begründung gegeben. Gegen die Abhandlung über den 1. Petrusbrief (S. 451—465) beabsichtige ich im Folgenden einige Zweifel zu äussern, ohne den Anspruch einer allseitigen und erschöpfenden Behandlung der Frage zu erheben.

Aus Harnacks Beweisführung sei zunächst Folgendes herausgehoben. Abgesehen von der Adresse (1, 1. 2) und dem Schlusse (5, 12—14) enthält der 1. Petrusbrief keinerlei Hinweis darauf, dass der Verfasser Petrus ist oder sein will, selbst 5, 1 nicht, wo er sich als ὁ συνπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός bezeichnet; denn dieser Ausdruck weist nur auf einen angesehenen Lehrer und Confessor, der Zeuge der Leiden Christi durch die eignen Leiden ist. Die Lage der Christenheit, die vorausgesetzt ist, führt nun wahrscheinlich auf die Zeit von ca. 83—93 p. Chr.[1] Aber selbst bei früherer Abfassung ist die Autorschaft des Petrus aus inneren Gründen unwahrscheinlich. Von Paulus andererseits, dessen Gedanken der Brief sehr nahe steht, kann er auch nicht wohl herstammen. Gleichwohl ist die Annahme einer Fiction, die nun am nächsten zu liegen scheint, bei einem so harmlosen und individuellen Schriftstück die schwierigste von allen — eher will Harnack sich noch entschliessen, den Brief dem Petrus selbst zu vindicieren (S. 464). Dann bleibt natürlich nur übrig, Adresse und Schluss des Briefes als spätere Zusätze zu betrachten. An einem leicht verständlichen Motiv für solche Hinzufügung fehlt es nicht: ein angesehenes und gern gelesenes Schriftstück wollte

[1] Harnack lässt auch die beiden früheren Jahrzehnte offen. Warum nicht auch die beiden späteren? Sein Beweis, dass die vorausgesetzte Situation nicht nötigt, an eine Abfassung unter Trajan zu denken, ist mir sehr einleuchtend. Dagegen finde ich nicht, dass er eine Abfassung nach 93 als unmöglich erwiesen hat.

man in einer Zeit, wo das Apostolische das Classische war, zur Apostelschrift erheben. Unterstützende Gründe anderer Art werden später erwähnt werden. Harnack glaubt wahrscheinlich machen zu können, dass der „Brief“ bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts (nach S. 470 ca. 160—175) nicht als petrinisch gegolten hat. Erscheint er nun zuerst als petrinischer Brief in dem sicher gefälschten zweiten Petrusbriefe (3, 1), so baut Harnack darauf die weitere Hypothese, dass eben der Verfasser dieses Briefes auch unser Schriftstück zu einem Petrusbriefe umgestempelt hat.

Diese letzte Vermutung — als solche giebt sie auch Harnack nur — ruht jedenfalls auf sehr schwachen Stützen. Leichter soll die Annahme eines Brieffälschers als zweier sein und leichter verständlich, „dass man einen Petrusbrief wie den zweiten fälschte, wenn man überhaupt noch keinen Brief besass, als wenn man bereits einen solchen hatte“ (S. 469, vgl. 464). Das sind recht subjective Erwägungen. Um die zweite hier zu übergehen, kann man doch die Zweiheit der Fälscher nicht an sich als Schwierigkeit betrachten, und jedenfalls ist es ein Geschmacksurteil, ob zwei verschiedene Fälscher mehr Schwierigkeit bereiten als zwei recht verschiedene Akte und ein grösseres Raffinement eines Fälschers. Ich glaube übrigens nicht, dass dieser Fälscher sich im zweiten Briefe mit einer so matten Bezeugung des ersten begnügt haben würde, wie sie der indirecte Ausdruck 3, 1 enthält: „Dies ist schon der zweite Brief, den ich euch schreibe.“ Noch schwerer ist zu verstehen, dass der Verf. sich keine Mühe gegeben hat, die beiden von ihm selbst erfundenen Adressen in Einklang zu setzen. Warum nennt er nicht auch im zweiten Briefe die Provinzen Pontus, Galatien u. s. w.? oder warum lässt er sie nicht in der Adresse des ersten fort? Aber kommen wir zur Hauptsache, zur eigentlichen Hypothese über den ersten Brief.

Hier scheint nun doch schon die Stelle 5, 1 ein Veto einzulegen. Es bleibt der Eindruck bestehen, dass der Schriftsteller seine Berechtigung, Mahnungen an die Presbyter zu richten, auf die Autorität gründet, die ihm als Augenzeugen des Lebens Christi zukommt. Es ist zwar wahr, die Worte ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός fordern als Gegensatz den Gedanken an eigne Leiden des Verfassers. Eben so wahr aber ist es, dass der Ausdruck μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων — gerade auch um dieses Genetivs willen — auf einen blossen Confessor schlecht genug passt, und daran ändert auch 1 Kor 15, 15 (εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ) nichts. M. E. sagt der Verf. zunächst, dass er die Leiden Christi bezeugt als einer, der sie gesehen hat, lässt aber den Leser, wie der folgende Gegensatz zeigt, hinzudenken,

dass diese Bezeugung für ihn selbst mit Leiden verbunden war.[1] Sehen wir indessen von dieser Stelle ab.

Der Hauptpunkt ist für Harnack die Frage der Fiction selbst. Hier ist es nun sicher sehr heilsam, dass wir so ernstlich zur Vorsicht in der Annahme von Fictionen, zur genauen Rechenschaft über die Möglichkeit solcher gemahnt werden. Aber für den vorliegenden Fall komme ich nicht darüber hinweg, dass Harnack die Schwierigkeit stark übertrieben hat.

Gar keine besondre Schwierigkeit kann ich darin finden, dass ein Autor, der paulinische Briefe kennt und sich von paulinischen Gedanken beeinflusst zeigt, — denn dass er ein persönlicher Schüler des Paulus war, ist nicht zu beweisen, — nicht dem Paulus, sondern dem Petrus seinen Brief beilegt. Denn am Ende des ersten Jahrhunderts konnte jemand sehr wohl sachlich von Paulus, dem einzigen Apostel, von dem es ein schriftliches Erbe gab, bestimmt sein, ohne ein Bewusstsein davon zu haben, dass er dem Paulus näher stehe als etwa dem Petrus. Zuviel gesagt ist es, dass in dem Schriftstücke jeder Versuch fehle, sich in die Seele des Petrus zu versetzen. Wenn der Brief fictiv ist, so ist eben wenigstens die Stelle 5, 1 und der Schluss in diesem Sinne aufzufassen. Versetzt sich der Autor dabei nur ziemlich äusserlich „in die Seele des Petrus", so zeigen doch auch andere Fictionen solche Äusserlichkeit.

Wie aber steht es mit der Denkbarkeit der Fiction selbst? Ist ein verständliches Motiv für sie nicht vorzustellen? Harnack verneint das hier, indem er betont, dass es sich nicht um eine Apokalypse, ein Evangelium oder eine Kirchenordnung handelt, sondern um einen simplen Brief.

Allein alles weist darauf hin, dass der Briefschreiber nicht blos einen allgemeinen Erbauungszweck verfolgt, vielmehr in einer concreten Situation eine bestimmte Wirkung auf seine Leser zu üben beabsichtigt. Die Verfolgung ist die eine, brennende Frage des Augenblicks. Der Verfasser aber will da stärken und ermutigen, doch er will auch, wenn nicht alles trügt, der Aufregung unter den Christen Zügel anlegen und sie zu besonnener Haltung mahnen, damit sie nicht selber das Übel verschlimmern.[2] Unter diesen Umständen ist der Wunsch des Verf., seinem Flugblatt — denn so lässt sich der Brief wohl nennen — durch den apostolischen

---

[1] Vgl. schon Bengel: Petrus et viderat ipsum dominum patientem et nunc passiones sustinebat. S. auch Wiesinger z. St.

[2] Man kann dies nicht nur aus den Mahnungen zum ἀγαθοποιεῖν ersehen, sondern auch aus der Einschärfung des Gehorsams gegen die Obrigkeit und aus der Art, wie die Sklaven (heidnischer Herren) und die Frauen (in Mischehen) ihre Mahnungen erhalten.

Namen Gewicht und Beachtung in weiten Kreisen zu sichern, doch nicht unverständlich zu nennen. Vielleicht ist so zugleich begreiflich, dass er die Pseudonymität weniger in den Vordergrund drängt als andere Autoren. Wer etwa eine Lehrmeinung gegen Gegner unter einem hohen Namen verficht, wird dazu mehr versucht sein, als wer einen so selbstlosen Zweck verfolgt wie unser Verfasser. Will der Autor aber überhaupt einmal als Petrus erscheinen, so kann man ihm nicht besonders verdenken, dass er unwahre Sätze schreibt wie „ich schreibe durch Silvanus", „es grüsst euch Marcus, mein Sohn", d. h. Sätze, wie sie bei einem fictiven Schriftstück stilistisch natürlich sind. Harnack stellt diese „Unwahrhaftigkeiten" in Gegensatz zu der geistigen Kraft, Tiefe, Fülle, Simplicität und Wahrhaftigkeit des Verfassers. Ich bezweifle, dass diese Eigenschaften — die Wahrhaftigkeit in der christlichen Gesinnung eingeschlossen — einen sicheren Massstab dafür abgeben, was man einem Schriftsteller des Urchristentums in Bezug auf formale Wahrheit zutrauen darf.[1]

Stützen für seine Hypothese glaubt Harnack zu gewinnen, indem er einerseits die Tradition heranzieht, andrerseits die Adresse und den Schluss des Briefes genauer betrachtet.

In der ersten Beziehung erscheinen ihm — abgesehen von Daten, deren Bedeutungslosigkeit er selbst im Wesentlichen zugiebt — zwei Thatsachen stark gegen die Ursprünglichkeit der petrinischen Etikette ins Gewicht zu fallen. Die eine liegt darin, dass Polykarp den 1. Petrusbrief geradezu ausschreibt, ohne den Petrus je zu nennen, die andere darin, dass man Petrus so früh alle möglichen Schriften mit Erfolg untergeschoben hat; das thue man erfahrungsgemäss nicht so leicht, wenn man ein echtes Schriftstück von dem betreffenden Verfasser zu besitzen glaube. Was diesen zweiten Punkt betrifft, so kann ich hier nur einfach meinen Unglauben bekennen, und mit mir werden wenigstens alle die diesen Grund höchst unsicher finden müssen, die der Meinung sind, dass auch dem Paulus sehr früh Schriftstücke untergeschoben worden sind. Soll aber — nach Harnack — die Überlieferung, dass Petrus einen Hermeneuten für seine Mission nötig gehabt habe, schlecht verträglich sein „mit dem Besitze eines griechisch wohl stilisierten Briefes" (S. 463), so ist zu erwidern, dass auf den bessern oder schlechteren griechischen Stil für das damalige Urteil überhaupt nichts ankommt, dass wir die Verbreitung jener Überlieferung, wie es immer sonst damit stehe, wenig

[1] Ich kann bei dieser Gelegenheit den Wunsch nicht unterdrücken, dass uns bald einmal eine neue, mit umfassenden Mitteln unternommene Behandlung des Problems der literarischen Pseudonymität im Urchristentum geschenkt werden möchte.

kennen, dass sie jedenfalls den Verfasser des 2. Petrusbriefes nicht gehindert hat, seinen Petrusbrief zu schreiben.

Was den Polykarp anlangt, so hebt Harnack hervor, dass er den Paulus „mehrmals erwähnt und ausserdem mehrere Sprüche von ihm (durch „εἰδότες“ und „ὅτι“) so einführt, dass er ein Citat deutlich markiert und dabei voraussetzt, seine Leser kennten dies Citat, und er habe sie an dasselbe lediglich zu erinnern“. Diese Beobachung ist unanfechtbar, und ihr gegenüber kann es auffallend scheinen, dass in Bezug auf den so stark benutzten 1. Petrusbrief sich gar nichts Ähnliches findet.[1] Indessen verliert die Beobachtung doch sehr an Gewicht durch die von Harnack nicht hervorgehobene Thatsache, dass Polykarp auch paulinische Sprüche mannigfach in seine Rede hineinwebt, als wären es seine eigenen Worte.[2] Offenbar wird der Schluss, Polykarp setze nicht voraus, dass seine Leser den 1. Petrusbrief kennen, durch diese Thatsache sehr unsicher, und die weitere Folgerung, Polykarp werde den Brief, mit dem er so verfahren sei, nicht als Petrusbrief verehrt haben, ebenfalls. Man kann sogar sagen, für den starken Gebrauch des Briefes giebt es gar keine bessere Erklärung, als die Annahme, dass Polykarp ihn für petrinisch hielt. Wird aber nur Paulus, nicht Petrus bei Polykarp genannt, so ist doch auch nur jener in der Gemeinde gewesen, an die Polykarp schreibt. Kurz, Polykarp beweist hier weniger, als Harnack meint.

Gleiches behaupte ich aber auch von den Argumenten, die Harnack den angefochtenen Stücken selbst abgewinnt. Dass die Adresse und der Schluss eine Reihe von Schwierigkeiten und Dunkelheiten enthalten, ist freilich nicht zu bestreiten. Weniger klar ist das Andere, dass diese Anstösse die fraglichen Verse verdächtig machen, oder dass sie leichter verständlich würden, wenn es sich um Zuthaten eines Späteren handelt.

Was beweist es, wenn der Satz 5, 12 nach Inhalt und Form dürftig ist und vom Stil des Schriftstücks absticht? Ist denn überhaupt zu erwarten, dass Sätze, die nur der Durchführung der Fiction wegen da sind, das gleiche stilistische Gepräge zeigen wie andere, in denen der Verfasser sagt, was ihm am Herzen liegt? Der Ausdruck εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χρ. mag uns ungefüge scheinen und Schwierigkeit bereiten. Kann man ihn darum schon für den Verfasser und damalige

[1] Das ὅτι Polyk. 5, 3 wird man kaum geltend machen können.

[2] Vgl. 3, 3 (Gal 4, 26), 4, 1 (1. Tim 6, 10), 6, 2 (Röm 14, 10. 12) u. a. St. In derselben Art verwertet Polykarp nicht nur, wie auch Harnack erwähnt, den 1. Clemensbrief, sondern auch die Apostelgeschichte (1, 2 = Act. 2, 24) und, was mehr bedeutet, das Alte Testament (6, 1 = Prov 3, 4, wenn man da nicht auch Paulus benutzt findet).

Leser als „gänzlich unklare Zusammensetzung“ bezeichnen, die mit der mangelnden Logik und dem religiösen Wortschwall von 2. Pet verdächtige Ähnlichkeit habe? Ist eine solche Wendung des Verfassers des Ganzen weniger „würdig“, als z. B. das συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν 3, 21? Mich dünkt, dieser Ausdruck liesse sich auch leicht genug discreditieren. Welche Schwierigkeit enthält das ὡς λογίζομαι 5, 12, die wegfiele, wenn es später geschrieben ist? Wichtiger scheint die sonderbare Reihenfolge der Provinznamen in der Adresse. Gut, nehmen wir an, dass sie für einen Petrus wie für einen Pseudopetrus anstössig ist. Aber wir tauschen nur einen anderen und wohl nicht geringeren Anstoss ein, wenn wir sie einem Späteren zuschieben. Ist es etwa durchsichtig, wie Jemand, der nichts bezweckt, als das Schriftstück petrinisch zu machen, auf den Einfall gerät, bestimmte Provinznamen in seinen Zusatz einzustellen? Wird es verständlicher, wenn diese Adresse wirklich so künstlich und unnatürlich ist, wie Harnack zu zeigen sucht, indem er sie einer Adresse gegenüberstellt, in der die ganze Christenheit oder die Gemeinden einer Provinz genannt werden? „Warum er“ (der Redactor), sagt Harnack (S. 464), „die bunte Reihe kleinasiatischer Provinzen genannt hat, ist nicht zu fragen.“ Man fragt aber doch so und vermisst die Antwort. Denn Harnacks Bemerkung, es sei wohl ein zufälliger Griff oder diese Namen seien einfach zusammengerafft, ist keine Erklärung. Die Nennung bestimmter Provinzen wird wirklich verständlich nur dann, wenn diese Provinzen damals eine Verfolgungszeit erlebten und irgendwie besonders im Gesichtskreise des Verfassers lagen. Bei dieser Annahme ist es dann auch nicht so rätselhaft, dass die Adresse „katholisch“ geartet und gemeint ist und dass dies „katholisch“ doch eine Beschränkung erfährt.

Die Schlussverse mit ihren concreten Daten lassen sich nach Harnack aus Act 15 und Heb 13, 22. 23 vollkommen ableiten. Hierzu sei nur bemerkt, dass die Sache, was Act 15 betrifft, doch ihre Bedenken hat. Marcus wird zwar Act 15, 37 f. erwähnt, aber in einer ganz anderen Scene als Silas. Die συνεκλεκτὴ ἐν Βαβυλῶνι lässt sich ebenfalls nur mühsam mit Act 15 in Verbindung bringen. Man muss annehmen, dass Jerusalem gemeint sei, und dann ist die Wahl des Ausdrucks, gerade wenn Act 15 zu Grunde liegen soll, doch noch nicht recht verständlich. Silas erscheint freilich Act 15 als Überbringer des Briefes, und Harnack wird Recht haben, wenn er das διὰ Σιλουανοῦ 5, 12 ebenso deutet. Allein es ist nicht zu übersehen, dass Act 15 Silas — so heisst er hier, nicht Silvanus — nicht allein genannt wird, sondern Judas und Silas zusammen, dass Silas hier ferner gar nicht in eine besondere Beziehung zu Petrus

gebracht wird. Unter diesen Umständen ist es nicht deutlich, wie der Redactor gerade durch Act 15 zu seinen Schlusswendungen angeregt werden konnte, und jedenfalls weist die Bemerkung über Silvanus nicht an sich mit Notwendigkeit auf Act 15 zurück, sie kann auch auf einer uns unbekannten Tradition über sein Verhältnis zu Petrus ruhen.

Ich breche hier ab. Nicht jeder Wendung der Beweisführung Harnacks habe ich in der kurzen Darlegung folgen können. Indessen hoffe ich soviel gezeigt zu haben, dass sich seinen Gründen Einiges entgegenstellen lässt.

Ich möchte jedoch bemerken, dass ich in dieser Frage nicht darum das Wort genommen habe, um den bisher geäusserten Widerspruch geltend zu machen. Meine eigentliche Absicht war vielmehr, auf ein paar Punkte hinzuweisen, die positiv für die ursprüngliche Zugehörigkeit der Adresse und des Schlusses zum Ganzen ins Gewicht fallen. Aber dabei stellte sich heraus, dass ich an Harnacks eigenen Aufstellungen nicht vorbeigehen konnte. Indem ich nunmehr mich jenen Punkten zuwende, werde ich bei dem ersten allerdings zugleich auf Harnacks Ausführung zurückkommen müssen.

1. Harnack sagt, die Anfangs- und Schlusssätze lassen sich leicht vom Ganzen des Schriftstücks entfernen, und findet auch dadurch seine Hypothese empfohlen. Ich kehre diese Behauptung geradezu um: jene Sätze enthalten Beziehungen auf den sonstigen Inhalt des Briefs, die kaum verständlich sind, wenn sie nicht vom Verfasser des Ganzen stammen.

Zuerst die Adresse. Nach Harnack „hat c. 1, 1. 2 zu dem Nachfolgenden gar keine Beziehung". Gleich darauf giebt er freilich — im Widerspruche damit — dennoch zu, dass „die Verse nicht unabhängig von dem Inhalte des Folgenden sind". Das erste Urteil ist in der That auch schwer zu verstehen. Denn wenn die Leser als ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου κτλ. charakterisiert werden, so wird sich jeder dabei leicht an 1, 17: ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε und an 2, 11: παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους erinnert fühlen. Die Idee der Fremdlingsschaft der Christen in der Welt ist hier aber schwerlich ohne Zusammenhang mit dem Hauptthema, den Verfolgungen. Wie dem aber auch sei, der nächste Eindruck ist sicher: schon im 1. Verse redet der Schriftsteller, der 1, 17. 2, 11 schrieb. Harnack bemerkt freilich: dass Einer, der dem Schriftstücke die Adresse vorsetzte, den folgenden Brief berücksichtigte, sei nicht auffallend. In Wahrheit wäre es sehr auffallend. Denn es setzt ziemlich viel und eine

ziemlich feine Reflexion bei dem angeblichen Adressenschreiber voraus. Das wird aber dadurch noch bedenklicher, dass wir beim Schlusse abermals eine solche Feinheit annehmen müssten.

Es kommt hier an auf die Worte: ... ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν στῆτε (ἑστήκατε).

Harnack giebt zu, dass diese Stelle nicht ohne Beziehung auf das Vorhergehende sei, findet nun aber die Bemerkung selbst anstössig und verdächtig. „Ungeschickter kann man den Inhalt des Schriftstücks kaum angeben als durch ‚ταύτην εἶναι κτλ.'. Das Stichwort χάρις τοῦ θεοῦ ist aus dem Brief aufgenommen, aber das, was der Verf. mit ihm hier will, um den Inhalt des Ganzen zusammenzufassen, trifft die Hauptsache gar nicht und ist ausserdem inhaltsleer. Und was soll hier das Beiwort ἀληθής (χάρις), als handle es sich hier im Brief um die Feststellung der wirklichen und wahrhaftigen Gnade gegenüber falschen Auffassungen, und wie stimmt überhaupt παρακαλῶν zu dem deklaratorischen Satze?" (S. 459).

Ich will hier nicht von Neuem fragen, wie denn der „Spätere" zu dieser sonderbaren Angabe kommt. Es wird auch nicht nötig sein, hier den Versuch zu machen, die fraglichen Worte genau zu erklären. Die Hauptsache scheint mir deutlich, dass nämlich das Prädicat ἀληθής in diesem Briefe einer Unsicherheit begegnet, wie sie in den Lesern durch ihre Lage entstehen musste. Der Verfasser will sagen, dass sie in ihrem Christenstande an dem Besitze der Gnade Gottes, von dem er ja oft im Briefe redet, nicht zweifeln dürfen, trotzdem ihre Erlebnisse in der Leidenszeit mit diesem Besitze sich schlecht reimen wollen. Das ist denn freilich keine pünktlich genaue Charakteristik der vorhergehenden Ansprache, aber sicher auch keine inhaltsleere Rederei und keine so ungeschickte Inhaltsangabe, zumal wenn man das παρακαλῶν gebührend berücksichtigt, bei dem der Gedanke, dass eben die befremdenden Leidenserfahrungen das παρακαλεῖν notwendig machen, nahe genug liegt. Diese Erklärung thut den Worten des Schlusses keine Gewalt an, und ist durch den Brief selbst an die Hand gegeben, darum auch von vielen Auslegern, wenn auch mit verschiedener Fassung der einzelnen Worte, vertreten. Weshalb geht Harnack ganz daran vorbei? Die Schwierigkeiten, die er findet, entstehen eben wesentlich erst durch dies Vorbeigehen, d. h. sie sind künstlich geschaffen. Es ergiebt sich demnach, dass auch der Schluss in einer erkennbaren innern Beziehung zum Briefe steht und zwar zu den centralen Gedanken und zum eigentlichen Geiste des Briefes.

2. Harnack lässt dahin gestellt, ob das von Adresse und Schluss befreite Schriftstück ursprünglich ein Brief war oder nicht (S. 464). Man kann hierüber aber doch wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit urteilen. Das Wort Brief verstehe ich dabei in rein formalem Sinne.

Schon wenn jemand schreibt: πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος (5, 1), liegt der Gedanke, dass das Wort einem Briefe entstammt, weit näher als der, dass es einer Homilie angehört, von einer Abhandlung ganz zu schweigen. Hierzu kommt nun besonders der Eingang 1, 3 ff. εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατήρ κτλ. Nach der Analogie von 2. Kor 1, 3 und Eph 1, 3 weist er sehr bestimmt auf die Briefform. Der Schlusswunsch mit Doxologie 5, 10. 11 beweist vielleicht für sich nicht viel, passt aber jedenfalls aufs Beste zu einem Briefe. Endlich darf auch auf die Haustafel in c. 2. 3 verwiesen werden. Man kann freilich mit Recht sagen, dass für sie die briefliche Mitteilung nicht wesentlich ist. Aber thatsächlich finden wir die urchristlichen Haustafeln oder Register von Standespflichten sonst in brieflichen Schriftstücken. Vgl. Kol., Eph., 1. Tim., Tit., 1. Clem.

Handelt es sich demnach nach allen Anzeichen um einen Brief, dann ist auch sehr wahrscheinlich, dass ursprünglich eine Adresse davor stand. Briefe ohne Adresse lassen sich zwar nennen, aber es sind Ausnahmen, bei denen man nach einer besondern Erklärung sucht.

Harnacks Hypothese dürfte daher, wie mir scheint, nicht lauten, dass die Adresse dem früher adresselosen Schriftstück hinzugefügt worden sei, sondern dass sie eine andere Adresse (mit einem andern Autornamen) verdrängt habe. Harnack selbst hat auch diese Möglichkeit S. 464 in Betracht gezogen. Aber es ist zu betonen, dass dies die gegebene, nach den angeführten Rücksichten natürliche Form der Hypothese ist. Dann aber wird nur um so deutlicher, dass sie nicht durchführbar ist. Man hat Harnack schon entgegengehalten, das Durchdringen der angefügten Adresse in späterer Zeit sei schwer vorzustellen.[1] Dies gilt in verstärktem Masse, wenn das Schriftstück unter einem andern Verfassernamen vorher umlief. Doch misst Harnack (nach S. 464) dieser Erwägung keine Bedeutung bei. Ich werfe jedoch eine andere Frage auf: wie kann Jemand in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bei einem Briefe, der weit bekannt ist und einen bestimmten, wenn auch obscuren Verfassernamen trägt, überhaupt auf den Wunsch verfallen, diesen Brief zum Apostelbriefe umzustempeln? Hier lässt uns die Hypothese ganz im Stiche.

1 Jülicher, Einleitung S. 136.

Es handelt sich hier um etwas ganz anderes, als wenn beispielsweise der sog. Barnabasbrief zur ἐπιστολὴ Βαρνάβα erhoben wird.

3. Es ist eine völlig sichere Beobachtung der Kritik, dass der 1. Petrusbrief und der Jakobusbrief in einem Verhältnisse literarischer Abhängigkeit stehen. Man kann vielleicht sogar die Vermutung wagen, dass der eine Autor die Schrift des andern beim Schreiben vor sich hatte. Denn darauf scheint die starke Verwandtschaft in der Reihenfolge der Parallelen im 1. Kapitel beider Schriftstücke wie auch die Art der Übereinstimmung von Jak 4, 6—10 und 1. Pet 5, 5—9 zu führen. Welcher Brief der abhängige ist, darüber gehen die Meinungen noch immer auseinander. M. E. giebt es gute Gründe dafür, dass der Jakobusbrief aus dem 1. Petrusbriefe geschöpft hat. Indessen braucht hier die Frage nicht verfolgt zu werden.

Steht nun die Thatsache der literarischen Verwandtschaft überhaupt fest, so schliesse ich, dass sie auch für die Adressen angenommen werden muss. Die Übereinstimmung in dem Ausdruck διασπορά, der hier ja charakteristisch genug ist, kann dann nicht als zufällig gelten.

Ich folgere weiter, dass die Adresse des früheren Briefes schon vorhanden gewesen sein muss, als der spätere — auch nach Harnack ist das der Jakobusbrief — geschrieben wurde. Andernfalls müssten, nachdem der eine Brief mit Benutzung des andern geschrieben war, später entweder zwei unabhängige Schreiber gerade den Begriff διασπορά in die von ihnen gemachten Adressen eingefügt haben, oder der Verfasser der späteren Adresse müsste wieder darauf verfallen sein, die Adresse eben des Briefes zu benutzen, den der Verfasser des spätern Briefes selbst benutzt hatte. Beides wäre ein sonderbarer Zufall.

Harnack möchte mit dem Jakobusbrief nicht gern über ca. 130 n. Chr. hinabgehen (S. 487), hält aber auch ein etwas früheres Datum für möglich.[1] Eine Weile vor diesem Zeitpunkte muss dann unser Brief bereits als Petrusbrief umgelaufen sein. Damit gewinnen wir für die Adresse eine Zeit, für die die Wahrscheinlichkeit einer nachträglichen Hinzufügung zu behaupten schwer sein dürfte.

Nebenbei ergiebt sich hier auch ein Argument gegen Harnacks Urteil über die Adresse des Jakobusbriefs, die erst am Ausgang des zweiten

[1] Wenn Harnack (S. 488 f.) zwischen dem eigentlichen Verfasser des Jakobusbriefs und dem Compilator und Redactor unterscheidet, der dem Schriftstück erst später seine heutige Form gegeben haben soll (bis auf die Adresse), so trägt das für die obige Beweisführung nichts aus. Die Parallelen zum 1. Petrusbriefe ziehen sich so sehr durch das ganze Schriftstück, dass die Benutzung jedenfalls schon dem Verfasser zugeschrieben werden müsste.

Jahrhunderts entstanden sein soll. Der Schluss liegt nahe, dass der Benutzer des 1. Petrusbriefs mit dem Benutzer der Adresse des 1. Petrusbriefs identisch ist, d. h. dass auch hier die Adresse dem Schriftstück ursprünglich zugehört. —

Ich hoffe, gezeigt zu haben, dass bei unserm Briefe doch nur die Wahl bleibt zwischen Petrus und Pseudopetrus. Dass diese Wahl aber für Pseudopetrus ausfallen muss, ist mir keinen Augenblick zweifelhaft. Wir werden in diesem Falle nicht von der Undenkbarkeit der Pseudonymität aus die petrinische Herkunft postulieren können, wir werden vielmehr durch die nachgewiesene Unmöglichkeit dieser petrinischen Herkunft unsere Vorstellungen über die literarische Pseudonymität in jener Zeit bestimmen lassen müssen.

[Abgeschlossen am 24. Februar 1900.]

CYNCWMOC Eph 3, 6.

Vom **Herausgeber.**

(Ἀπεκαλύφθη) . . εἶναι τὰ ἔθνη συνκληρονόμα καὶ σύνσωμα καὶ συνμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Die Schwierigkeiten, die bei der herkömmlichen Erklärung des nur einmal vorkommenden Wortes **σύνσωμος** entstehen, sind wohl von den meisten Auslegern empfunden worden. Man fasst es gewöhnlich als „Leibesgenosse" (so übersetzt Weizsäcker), d. h. der an demselben Leibe Teil nimmt. Diese Deutung findet sich z. B. schon bei Theodoret z. d. St. (III, 417 sq. Noesselt): ἐπειδὴ ἓν σῶμα προσηγόρευσε τοὺς πιστοὺς (vgl. Röm 12, 5. Eph 2, 16) σύσσωμα τὰ ἔθνη γεγενῆσθαί φησι. Man bezieht also **σῶμα** auf die christliche Gemeinde und meint darum, dass mit **σύνσωμος** der der Gemeinde Einverleibte bezeichnet werden solle. Es ist jedoch leicht zu bemerken, dass dadurch eine Schwierigkeit entsteht, nicht nur deshalb, weil die Ausdrücke keine Klimax darstellen, sondern auch darum, weil dann der Genetiv τῆς ἐπαγγελίας nur von dem letzten Adjektiv **συνμέτοχα** abhängen kann. So bemerkt v. Soden mit Recht z. d. St.: „Die drei Begriffe lassen keine Klimax oder logische Gliederung erkennen, der dritte und erste decken sich und machen darum jeden Versuch unmöglich." Diese Schwierigkeit wird noch dadurch vermehrt, dass der abhängige Genetiv zu dem **συνκληρονόμα** ebensogut passt, wie zu dem **συνμέτοχα**, und sich nur unter das dazwischen stehende **σύνσωμα** nicht beugen will; ja dass **συνκληρονόμα** „Miterben" einen derartigen Genetiv

verlangt, so gut wie συνμέτοχα. Es ist aber zu fragen, ob man sich damit beruhigen muss, dass man die Schwierigkeit dieser eigentümlichen Trias hervorhebt, oder ob es nicht eine Möglichkeit giebt, den Zusammenhang der Stelle aufzuklären.

Zunächst ist zu bemerken, dass συνκληρονόμος und συνμέτοχος doch nicht schlechthin gleichbedeutend sind. Eine feine Nuance liegt allerdings vor: συνκληρονόμος ist derjenige, der an irgend einer Sache durch Erbfall Anteil gewonnen hat. Nach 1, 14 ist der heilige Geist (πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας) das Angeld oder Handpfand der Erbschaft. Dies aus dem juristischen Sprachbereich entnommene Bild, das Paulus mit bemerkenswert genauer Beibehaltung der juristischen Terminologie im Galaterbrief durchgeführt hat, liegt auch hier vor. Daneben ist συνμέτοχα, das den bezeichnet, der auf irgend einem beliebigen Wege an etwas Anteil genommen hat, allerdings recht matt und blass. Aber man wird die Identität der beiden Begriffe doch nicht zu sehr pressen dürfen. Es käme nur darauf an, für σύνσωμα eine andere Bedeutung zu gewinnen, deren Kraft sich dann auch noch auf das συνμέτοχα erstrecken könnte. Bei den späteren Kirchenvätern darf man sich allerdings keinen Rat holen wollen. Sie haben das Wort entweder wie Theodoret verstanden, oder wie Athanasius u. A. im Sinne der Verbindung des Logos mit der σάρξ (Athan., c. Ar. II, 74: ἵνα ἡμεῖς ὡς σύσσωμοι συναρμολογούμενοι καὶ συνδεσθέντες ἐν αὐτῷ [sc. τῷ λόγῳ] ... ἀθάνατοι καὶ ἄφθαρτοι διαμείνωμεν). Erwägt man die Bedeutungen, die σῶμα haben kann, so ergiebt sich von hier aus die Lösung der Schwierigkeit. Deissmann hat darauf aufmerksam gemacht, dass Apc 18, 13 σῶμα die Bedeutung „Sclave" hat, die auch bei den LXX (Gen. 34, 29 u. s.) vorkommt, wie sie sich auch bei Profanschriftstellern findet (Bibelstudien S. 158). Hält man an dieser Bedeutung von σῶμα fest, so verschwindet jede Schwierigkeit. Dann ist σύνσωμα völlig parallel mit συνκληρονόμα „Mitsclave" und „Miterbe", und inhaltlich gleichbedeutend mit σύνδουλος (Kol 1, 7; 4, 7; Apc 6, 11; 19, 10; 22, 9). Damit gewinnt die Stelle auch die gewünschte Gliederung: die Heiden sind Miterben und Mitsclaven, und so oder so nehmen sie Teil an der Verheissung. Das συνμέτοχα ist der zusammenfassende Ausdruck, der durch die beiden vorausgehenden Adjectiva inhaltlich zerlegt wird. Dass diese Bedeutung des neugeprägten Wortes schon den Alten unverständlich war, ist begreiflich, da sie ebenso wie die neuen Exegeten an den nicht seltenen juristischen Ausdrücken achtlos vorübergegangen sind.

---

1. 3. 1900.

Spuren des Urchristentums auf den griechischen Inseln?

Von **Hans Achelis** in Göttingen.

Auf den Inseln des Ägäischen Meeres sind in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine grössere Anzahl von christlichen Inschriften zu Tage gekommen, die jetzt, wohlgeordnet und bearbeitet, in den Bänden des Corpus inscriptionum graecarum insularum maris Aegaei vorliegen. Obwohl der Herausgeber derselben, F. Freiherr Hiller von Gärtringen, auch diese Stücke christlicher Provenienz in zutreffender Weise beurteilt hat, möchte ich hier noch einmal auf sie zurückkommen, da sie mir das lebhafteste Interesse aller derer zu verdienen scheinen, die an der Geschichte des Urchristentums Anteil nehmen. Falls uns die Sonnenstrahlen auf dem Mittelmeer kein Luftbild vorgaukeln, so führen uns die Grabsteine auf Rhodos, Thera und Melos in eine Zeit zurück, von der bis jetzt keine Steine redeten, in die Zeit, als die christlichen Evangelisten ihre Missionspredigt von Insel zu Insel trugen und ihre Botschaft in Gefahr stand, sich mit alteingewurzelten religiösen Vorstellungen heidnischer und jüdischer Herkunft bei ihren Zuhörern zu verbinden, und so Mischformen zu erzeugen, gegen welche die bischöflich verfasste Kirche später protestiert hat.

Zunächst seien die Texte der wichtigsten Inschriften mit den Anmerkungen des Herausgebers mitgeteilt.

Rhodos

C. I. Gr. Ins. I.[1]

671. Εὐπλοίας τῆς | κατακειμένης ὧ|δε ὃς ἀνασπαράξ[η ἢ] | μεταβάλη τὸν [τάφον], | ἐξώλης καὶ παν[ώλης] | ἀπόλοιτο. | κατάκειμαι εὐ|σεβής.

aetatis recentioris.

[1] Buchstaben in eckigen Klammern bezeichnen Conjekturen; solche in runden Zusätze des Herausgebers.

672. Δαμωνάccη|c νεωτέρας.
litteris recentioris aetatis.

674. Ὑπὲρ ψυχῆc | Χρυcανθίου | ἀναγνώcτου.

675.
εὐχῆc
Δάφναc καὶ θεοῦ
ἀρχιερεύc . . . .
ΔΥΤΟΙΔΜΑΤΕΧΙΟΝ[1]
Δωcιθέου κεῖται
ΟΗΡΟC[2] εὐαγγελιcτῆc.
παπαῖ δείλαιοc.

Auf

Thera und **Therasia**

kommen die Angelos-Inschriften in Betracht. Es sind im C. I. Gr. Ins. III die Nummern 455, 933—973, 1056 und 1057, also im Ganzen vierundvierzig Inschriften, die in eigentümlicher, aber stereotyper Formulierung abgefasst sind. Sie enthalten stets zu Anfang das Wort ἄγγελοc, dem im Genitiv der blosse Name des Verstorbenen folgt; so n. 934—958, 968—973 in Thera, n. 1056 aus Therasia. In n. 946 sind die Namen zweier Personen vereint, in n. 958 ist der Name ausradiert. Seltener steht das Wort ἄγγελοc allein auf dem Grabstein, wie in n. (958), 959—962, 974 in Thera, n. 1057 aus Therasia; auch n. 963 ist hier wohl anzureihen, da der folgende Eigenname in ganz anderer Schrift geschrieben und darum wahrscheinlich später hinzugefügt ist. Endlich ist in fünf Fällen, n. 455, 964—967, ἀγγέλου, im Genitiv, allein auf dem Steine verzeichnet. Besonderheiten bieten nur wenige Nummern, n. 455, wo von späterer Hand ἀγγέλου durch ein früher eingehauenes: ἄβατον geschrieben wurde; n. 933, das ausser dem Namen einen Titel enthält:

Ἄνγε|λοc[3]| Ἐπι|κτοῦc | πρεcβύ|τιδοc;

und n. 942, die ausführlichste dieser Inschriften ·

Ἄνγε|λοc[3] | Ζωcίμου. |
Ἀφηροῖcα[4] | Ῥουφεῖνα|τὸ(ν) ἴ[δ]ιον υἱόν.

Von den Namen könnte für Theologen vielleicht der n. 938 Δορκάc von Interesse sein, als einer Namensschwester der Tabitha in Joppe (Act 9, 36 ff.) — aber er steht für die Inschrift nicht fest; — christliche

[1] [α]ὐτοί(c) δ'(ἅ)μα τέ[κ]νον Hiller.
[2] ὁ [ἱε]ρὸc Kaibel.
[3] So geschrieben, wie auch sonst öfter.
[4] So geschrieben.

Beziehungen könnte man bei Eukarpos 940, Zosimos 942, Ethikos 943, Euphrosyne 970 vermuten. Nicht insofern, als ob diese Namen nur bei Christen oder gar zuerst bei Christen vorkämen; aber man kann die Vermutung aussprechen, dass den bekannten Namen von ihren christlichen Trägern eine Beziehung zu Glauben und Lehre des Christentums gegeben wurde; und in diesem Sinne wird man — wie ich auch sonst zu beobachten glaubte — zuerst von christlichen Namen reden können. Eben dadurch ist es freilich in jedem einzelnen Falle auf Grund des Namens unmöglich zu sagen, ob der Träger eines solchen ein Christ war oder nicht.

Die Inschrift in

Nisyros

C. J. Gr. Ins. III 107, auf der der Presbyter Hermes in zwei Distichen den Tod seines gleichnamigen Sohnes beklagt, sei wenigstens im Vorbeigehen erwähnt, obwohl sie jüngeren Datums ist.

Jüngeren Datums, vermutlich nachkonstantinisch, ist auch die ausführliche Inschrift aus den christlichen Katakomben[1] auf

Melos

wo sie mit roten Buchstaben an die weisse Wand gemalt ist. Sie muss hier aber mitgeteilt werden, da sie auf den Engelglauben, den wir in Thera fanden, Bezug nimmt.

1238. 'Εν Κ(υρί)ῳ.
Οἱ πρεcβοίτεροι οἱ πάcης μνήμης ἄξιοι 'Αcκλῆπιc
καὶ 'Ελπίζων κὲ 'Αcκληπι[όδο]τ[ο]c κὲ 'Αγαλ(λ)ίαcιc
[δ]ιάκονοc καὶ Εὐτυχία παρθενεύcαcα κὲ Κλαυδιανὴ
παρθενεύcαcα καὶ Εὐτυχία ἡ τούτων μήτηρ
ἔνθα κεῖντε · καὶ ἐπὶ[2] γέμι[3] τὸ θηκίον τοῦτο,
ἐνορκίζω ὑμᾶc τὸν ὧδε ἐφεcτῶτα ἄνγελον,
μή τίc ποτε τολμή(cῃ) ἐνθάδε τινὰ καταθέcθε.
'Ιηcοῦ Χριcτὲ βοήθει τῷ γράψαντι πανοικί.

---

[1] Sie wurden von Ludwig Ross 1844 entdeckt und in seinen Reisen auf den griechischen Inseln III 145 ff. zuerst beschrieben. Die Beschreibung ist abgedruckt von V. Schultze Katakomben S. 265 ff.; S. 75 ist die Abbildung wiederholt. Vgl. jetzt auch Ch. Bayet im Bulletin de correspondance hellénique II 1878. S. 347 ff. und Tafel 20 (dort ein Plan); für die Lage der Katakomben das Kärtchen im Journal of Hellenic studies 16, 1896, S. 348, das im C. I. Gr. Ins. III 198 nachgebildet ist.

[2] Lies ἐπεὶ.

[3] Lies γέμει.

Als christliche Namen im bezeichneten Sinne des Wortes möchte ich hier den des Presbyters Elpizon und den des Diakonen Agalliasis[1] in Anspruch nehmen, wenn sie nicht gar spezifisch christlich sind; in bunter Reihe mit den nach dem Heilgotte genannten Asklepis und Asklepiodot nehmen sie sich eigentümlich aus.

Von zwei Presbytern handelte auch die Katakombeninschrift n. 1239, die aber zu sehr verstümmelt ist, als dass sich ihr Wortlaut auch nur zum Teil sicher erkennen liesse.

Die Inschriften von Thera — um mit ihnen zu beginnen — sind in zwei Begräbnisstätten gefunden, die meisten in der allgemeinen Nekropole, dem Thale Selláda, im Nordwesten der alten Stadt Thera[2], sodass sie auf eine Christengemeinde in der Stadt selbst hinweisen. Die geringere Anzahl, n. 968—974, ist in der Nähe des Dorfes Vurvulo (Βουρβοῦλο) zu Tage gekommen, sodass auch hier eine alte Gemeinde bezeugt ist[3]. Die n. 1056 f. aber zeigen, dass der Glaube Anhänger auch auf der kleinen, vorgelagerten Insel Therasia gefunden hatte. Die Inschriften „sind meist auf einfache Giebelstelen eingegraben, welche im Giebelfelde eine Rosette haben; bisweilen sind die Ränder als Pfeiler, das Ganze also wie ein richtiger Tempel charakterisiert"[4] — das neue Bild ist in den alten Rahmen gesteckt, wie so oft zu beobachten ist. „Die Schrift ist bei manchen noch ganz ordentlich, im Durchschnitt viel besser als bei den Heroenmahlreliefs", den heidnischen Grabstelen; „bei einer Stele (455) ist das charakteristische Wort ἀγγέλου über das vorher dastehende ἄβατον in manirierter, verschnörkelter Schrift hinweggeschrieben, die man am liebsten schon in das erste Jahrhundert nach Christus setzen möchte"[5]. Wenn ich Hiller recht verstehe, ist er geneigt, die meisten christlichen Grabsteine dem ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhundert zuzuschreiben, ohne jedoch seine Ansicht als Behauptung hinstellen zu wollen. Einen Beleg für das relativ hohe Alter der Inschriften wird man auch darin sehen dürfen, dass keine von ihnen eins der be-

[1] Man kann hier vielleicht auf Phil 4, 1 verweisen, wo Paulus die Christen in Philippi „meine Freude und mein Kranz" nennt.

[2] Vgl. die Tafel 2 im Tafelbande zu Hiller von Gärtringen, Thera. Bd. 1. Berlin 1899.

[3] Hiller, Thera I 182.

[4] Hiller, Thera I 181. — S. 180 sind n. 947, 940, 944 abgezeichnet; einige Heroenmahlreliefs S. 179.

[5] Hiller, Thera I 181.

kannten Zeichen der christlichen Epigraphik trägt, das Monogramm Christi, die Formel 'Εν Κυρίῳ oder das Kreuz am Anfange, wie sie auf späteren christlichen Steinen derselben Inseln häufig vorkommen. Ihr Fehlen bestätigt es wiederum, dass an den genannten Orten in Thera christliche Friedhöfe ungewöhnlich hohen Alters zu Tage gekommen sind.

Aber warum sind denn die Steine christlich? Es ist lediglich die Angelologie, von der sie alle Zeugnis geben, auf Grund deren zuerst K. Stephanos[1] und, unabhängig von ihm, R. Weil[2], und zuletzt Hiller von Gärtringen die Inschriften dem Christentum zugesprochen hat, eine Vorstellung, die allerdings entweder jüdisch oder christlich ist. Der Glaube, dessen sich alle hier getrösten, ist der, dass jeder Anhänger desselben seinen Engel hat, und dass der Schutzengel das Grab des Verstorbenen bewacht, um es vor Profanierung zu schützen. Beide Gedanken lassen sich als im Christentum verbreitet nachweisen. Für den Schutzengel, der jedem Christen beigegeben ist, hat aus den späteren christlichen Schriftstellern Suicer im Thesaurus[3] ein reiches Material zusammengestellt, das sich unschwer vermehren liesse[4], und für die älteste Zeit hat schon Hiller[5] auf Act 12, 15 verwiesen, wo die Hausgemeinde der Mutter des Marcus in Jerusalem vermutet, dass der Engel des Petrus vor der Thür stehe, da sie nicht glauben kann, dass Petrus selbst aus dem Gefängnis befreit ist. Dass aber das Grab des Christen von einem Engel bewacht wird, zeigt eben die Inschrift von Melos (oben S. 89), die schon Weil[6] herbeizog, in den Worten: „Da aber dies Grab voll ist, beschwöre ich Euch bei dem dabeistehenden Engel, dass Niemand es wage, hier Jemand beizusetzen;" und über ihren christlichen Charakter lässt der Autor keinen Zweifel, wenn er schliesst: „Jesus Christus, stehe dem Schreiber dieses bei und seinem ganzen Hause." Das ist dieselbe Vorstellung, welche die christlichen Theräer bewog, an jedem Grabe es auszusprechen, dass dort ein Engel Wache hielte; sie schien ihnen wichtiger, als der Name des Verstorbenen selbst, sodass sie zuweilen sich begnügten, mit dem Wort „eines Engels (Standort)" oder „ein Engel" eine Warnungstafel aufzurichten, ohne den Namen des Toten zu

[1] Im Bulletin de correspondance hellénique I 1877. S. 358 f.

[2] In den Mitteilungen des archäologischen Instituts zu Athen II 1877. S. 77 ff.

[3] 2. Auflage S. 42 f.

[4] Z. B. aus Origenes. — Die einschlägigen Stellen sind von P. D. Huetius in den Origeniana lib. 2 quaest. 5 num. 26—31 zusammengestellt (bei Lommatzsch XXII 324 ff.).

[5] Thera I 182.

[6] In den Mitteilungen des Athenischen Instituts a. a. O. — Hiller a. a. O. verweist ausserdem auf die Engel am Grabe Christi.

nennen. Auf dem Gedanken, dass ein Engel das Christengrab behüte, liegt der Nachdruck, sodass er mitunter den andern, dass Jeder seinen Schutzengel habe, beeinflusst. In dem Grabe auf Melos liegen vier Männer und drei Frauen bestattet; trotzdem ist nur von einem Engel die Rede; auch n. 946 auf Thera ist ein Doppelgrab, das nur einen Engel anzeigt. Es kam nur darauf an, dass das Grab geschützt war; das konnte auch ein Engel allein besorgen.

Bei n. 942 ist der Engelglaube in auffallender Weise vereint mit einer heidnischen, religiösen Idee, dem Heroenglauben. „Der Engel des Zosimos. Ich, Rufina, habe meinen eigenen Sohn heroisiert." Wohl selten stossen sich auf so engem Raum so starke Gegensätze. Der Herausgeber erwägt daher die Möglichkeit, ob nicht hier wie oben bei n. 455 zwei Hände zu unterscheiden seien, eine heidnische und eine christliche, sodass der Stein zweimal hintereinander benutzt worden wäre. Und doch wäre ein solcher Zufall, dessen Annahme durch keine äusseren Gründe nahegelegt ist, fast noch merkwürdiger, als der Text der Inschrift selbst, der uns verstehen lehrt, wie es kam, dass der Engelglaube sich in der christianisierten Bevölkerung der Inseln festsetzen konnte, und für so wertvoll gehalten wurde, dass er auf sepulcralem Gebiet alle andern Gedanken, die das Christentum über Tod und Leben hatte, zurückdrängen konnte. Der Engelglaube knüpfte an an den Heroenkult, der sich gerade auf Thera bis in späteste Zeit in seiner ältesten Form erhalten hat, im Sinne des Ahnencultes, wonach jede Seele nach ihrem Abscheiden zum Schutzgeist wird.[1] Die Inschriften melden uns häufig, dass ein Jüngstverstorbener unter die Götter versetzt sei. Entweder die Stadtgemeinde oder seine Nachkommen erweisen ihm diese höchste Ehre; in unserm Fall thut es die Mutter bei dem Sohne. Die alte Vorstellung von der heroisierten Seele bleibt auf einer abgelegenen Insel lebendig und bereitet der jüdisch-christlichen Vorstellung von dem Schutzengel jedes Menschen den Weg. Für Rufina war es kein Gegensatz, dass sie ihren Sohn als Halbgott verehrte und doch glaubte, dass sein Engel sein Grab bewache, sowenig wie die Karpokratianer ihr Christentum damit zu gefährden meinten, dass sie dem verstorbenen Sohne ihres Stifters, dem siebzehnjährigen Epiphanes, auf Kephallenia einen Tempel errichteten[2], wo sie ihn zusammen mit Plato, Pythagoras, Aristoteles und Jesus anbeteten.

[1] Vgl. Bechtel-Fick, Griechische Personennamen. 2. Aufl. Göttingen 1894. S. 361 ff.
[2] Clemens Stromata III, 2.

Den Engelglauben und die Engellehre hat das Christentum überkommen vom Judentum. Daher muss wenigstens die Frage aufgeworfen werden, warum die Angelos-Inschriften nicht jüdisch sein können, und das um so mehr, als bekannt ist, dass sich die jüdische Diaspora auch über die Inseln des ägäischen Meeres erstreckte[1], zum Teil auf ihnen sogar stark vertreten war.

Gegen jüdische Herkunft würde zunächst sprechen, dass die Inschriften mit keinem Worte der jüdischen Gemeinde und ihrer Vorsteher gedenken — ein Moment, das bei einer so grossen Anzahl von Inschriften ins Gewicht fällt. Das Judentum war eine religio licita, und hatte keinen Grund, von sich zu schweigen, so wenig wie es andere Fremdengemeinden unterliessen, von ihrem Bestehen Kunde zu geben, wie die überall gefundenen jüdischen Inschriften beweisen[2]. Dagegen ist es für das alte Christentum charakteristisch, dass es sein Bekenntnis zurückstellt, oder in einer Formel davon redet, die nur dem Eingeweihten verständlich war. Die Christengemeinden hatten gerade in der ältesten Zeit allen Grund, jedes unnötige Auftreten nach aussen zu vermeiden, wovon die christliche Epigraphik auch sonst Zeugnis giebt.

Ausschlaggebend aber ist, dass der einzige Titel, der auf einer Angelos-Inschrift vorkommt, der der πρεcβῦτις (n. 933; oben S. 88), einem christlichen Gemeindeamte, aber nicht einem jüdischen, entspricht. Die Synagogen der Diaspora haben manchen Titel und manches Ehrenamt angesehenen Frauen übertragen[3] — der bekannteste ist der einer mater synagogae, — aber Presbyterinnen kommen ebenso wie jüdische Presbyter erst in spätester Zeit vor[4], was dem Alter der Angelos-Inschriften nicht entsprechen würde. Dagegen sprechen von πρεcβύτιδες die Urkunden der christlichen Missionskirche; auf die entscheidende Stelle im Briefe an Titus 2, 3 hat auch hier schon der Herausgeber hingewiesen.

Die πρεcβῦτις Epikto auf Thera führt von selbst auf die νεωτέρα Damonassa auf Rhodos (n. 672; oben S. 88), die in ihrer Gesellschaft den Anagnosten Chrysanthios und einen Evangelisten hat. Man fasse die vier Titel einmal zusammen: ein Evangelist, ein Anagnost, eine Presbytis und eine νεωτέρα — mit diesen vier Strichen schon ist das Bild einer Urgemeinde gezeichnet. Zur grösseren Vollständigkeit könnte

[1] Vgl. E. Schürer, Jüdische Geschichte III³ S. 27 Anm. 68 u. 69.

[2] Vgl. E. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen. Leipzig 1896. (Preisschriften der Jablonowski'schen Gesellschaft) S. 121 ff.

[3] Schürer III³ 55.

[4] Schürer III³ 51 Anm. 45 u. 44.

man vielleicht noch πρεσβύτεροι und νεώτεροι sowie ἐπίσκοποι und διάκονοι hinzuwünschen; aber die ersteren sind fast eine notwendige Ergänzung, die der Leser selbst vornehmen kann, und das Fehlen der letzteren könnte gerade eine charakteristische Besonderheit sein. Also eine christliche Gemeinde um das Jahr 100, wie sie im Buche steht. Man muss sich fast gewaltsam von diesem Bilde losreissen und sich klar machen, dass es möglicherweise eine Fata morgana ist, da nicht feststeht, ob die Einzelzüge zusammengehören. Die Presbytis lebte auf Thera, die νεωτέρα auf Rhodos; sie wird durch die Form der Buchstaben ihrer Grabschrift einer späteren Zeit zugewiesen; dazu kann der Zusatz νεωτέρα möglicherweise nur dazu gedient haben, ihre Trägerin als eine minor natu zu bezeichnen, ebenso wie das πρεcβῦτιc eine Altersangabe sein kann; die wichtigste Inschrift, die des Evangelisten, ist zum Teil unleserlich oder unverständlich. Andererseits aber ist gerade bei dieser die Mischung von Heidnischem und Christlichem so in die Augen springend, dass man sie kaum in eine andere Zeit als in die des Gnostizismus versetzen kann, und auch die πρεcβῦτιc wird man eher in das erste oder zweite, als in das dritte oder vierte nachchristliche Jahrhundert verlegen können. So seien denn die zum Verständnis notwendigen Angaben aus der christlichen Verfassungsgeschichte hier kurz aufgezeichnet.

Zur Zeit, als die Apostel und Evangelisten ihre Missionsreisen unternahmen, teilte man die Gemeinden in verschiedene Stände ein, so wie sie sich von selbst durch den Unterschied von Geschlecht und Alter, lediges oder eheliches Verhältnis, ergaben. Der erste Timotheusbrief beschreibt nach einander, wie sich ein christlicher Vorsteher den alten Männern, den jungen Männern, den alten Frauen, den jungen Frauen, den alten und den jungen Witwen gegenüber benehmen soll (5, 1 ff.); ebenso richtet der Brief an Titus (2, 2 ff.) seine Ermahnungen an die alten Männer und die alten Frauen und die jungen Frauen und Männer; und ähnliche Verzeichnisse sind aus dem ersten Petrusbriefe (2 ff.), dem Briefe des Römischen Clemens an die Gemeinde in Korinth (1, 3), dem des Bischofs Polykarp an die Philipper (4 ff.) und auch der dritten Vision des Hermasbuches (1, 8) zu entnehmen. Bei den ältesten derartigen Aufzählungen, im Epheserbriefe (5 f.) und Colosserbriefe (3 f.) handelt es sich noch um „Haustafeln“, wie man sie richtig nennt, da nach einander Frauen, Männer, Kinder, Väter, Sklaven und Herren angeredet werden — die natürlichen Glieder des Hauses, die durch den Geist des Christentums in ihrem Verhältnis zu einander geheiligt werden sollen; bei den späteren Schriftstücken aber handelt es sich um Gruppen in der Gemeinde.

Und zwar sind es nicht Kategorien, welche die Schriftsteller sich ausdenken, um ihren Ermahnungen ein Schema unterzulegen; vielmehr unterschied man in der Gemeinde ständig Chöre der alten Männer und der jungen Männer, der alten Frauen und der jungverheirateten und eventuell der Witwen, sowie das meines Wissens in der Brüdergemeinde noch heutzutage der Fall ist. Woher diese Klasseneinteilung der Gemeinde stammt, ob sie aus der Synagoge übernommen wurde, oder aus Zweckmässigkeitsgründen von den ersten Gründern der Gemeinden aus den Heiden geschaffen wurden, steht zunächst dahin. In ersterer Beziehung könnte man auf die Inschrift von Hypaipa in Lydien verweisen, die nur die Worte Ἰουδαίων νεωτέρων enthält[1]. Sie ist allerdings bis jetzt stets zu den Collegien der Epheben in griechischen Communen in Parallele gesetzt worden, die gymnastische Übungen pflegten[2]; indessen wäre es ja möglich, dass die jüdischen Jünglinge einer gottesdienstlichen Organisation angehörten, von der wir freilich sonst keine Zeugnisse haben[3]. In der christlichen Kirche aber hat sich die Gruppeneinteilung der Gemeinden lange erhalten, auch nachdem die Scheidung zwischen Klerus und Laien alle andern Unterschiede nivelliert hatte. Ich mache in diesem Zusammenhang auf eine Stelle der syrischen Didaskalia aufmerksam, die wahrscheinlich der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts angehört[4]: „Und wenn es sich findet, dass Jemand auf einem Platze sitzt, der ihm nicht gehört, so soll der Diakon, der darinnen ist, ihn schelten, ihn aufstehen heissen und an dem Orte, der für ihn passend ist, niedersitzen lassen. Denn mit einer Hürde hat unser Herr die Gemeinde verglichen. Wie wir nämlich die unvernünftigen Tiere, wir meinen die Rinder, Schafe und Ziegen, sippenweise lagern und stehen, weiden und wiederkauen sehen, und keines von ihnen sich von seinen Geschlechtsgenossen trennt; und wie wir andrerseits auch bei jedem der Tiere des Feldes sehen, dass es mit seinesgleichen durch die Berge schweift, also soll es auch in der Kirche sein. Die Jünglinge sollen abgesondert sitzen,

---

[1] Bei Schürer III [3] 12. — Sie soll dem Ende des zweiten oder dem Anfang des dritten Jahrhunderts nach Christus angehören.

[2] Vgl. Schürer III [3] 39 und Anm. 4.

[3] H. Willrich, mit dem ich die vorliegende Arbeit wiederholt durchgesprochen habe und dem ich für manche Bemerkung zu Dank verpflichtet bin, verweist mich auf einen ἐπιστάτης τῶν παλαιῶν der jüdischen Gemeinde in Konstantinopel (bei Th. Reinach Art. Judaei im Dictionnaire des antiquités S. 6 Anm. 18), den Willrich nicht wie Reinach als γερουσιάρχης, sondern als Vorsteher des Chors der Alten auffassen möchte.

[4] Im syrischen Texte Lagarde's S. 56 f.; ich citiere nach einer Übersetzung, die mir Herr Bibliothekar Dr. Flemming in Bonn zur Verfügung gestellt hat.

wenn Platz vorhanden ist; und wenn nicht, aufrecht stehen; und die in vorgerückteren Jahren sind, sollen für sich sitzen. Die Kinder aber sollen an der einen Seite stehen, oder ihre Väter und Mütter sollen sie zu sich herannehmen, und sie sollen aufrecht stehen. Und wiederum sollen auch die Jungfrauen für sich sitzen, und wenn kein Platz ist, aufrecht stehen hinter den Frauen. Die Verheirateten aber, die noch jung sind und Kinder haben, sollen für sich stehen; die Greisinnen und Witwen jedoch sollen abgesondert sitzen." Ein ähnlicher Brauch scheint in den pseudoclementinischen Briefen De virginitate vorausgesetzt zu sein, die etwa derselben Zeit und derselben Gegend entstammen. Der Verfasser bespricht den Fall, dass einer der wandernden Asketen, die als die Adressaten seines Briefes anzusehen sind, auf seinen Reisen an einen Ort kommt, an dem sich nur christliche Weiber befinden[1]: „So rufen wir sie Alle (d. h. Jungfrauen) an einen Ort hin auf die rechte Seite[2], erkundigen uns um ihre Wohlfahrt, und dem gemäss, was wir von ihnen erfahren und wie wir ihre Gesinnung bemerken, reden wir dann ihnen zu, wie es sich geziemt für Gottesfürchtige. Sind ja alle versammelt und herbeigekommen, und sehen wir, dass sie in friedlicher Lage sich befinden, so reden wir zu ihnen Worte der Ermahnung in Gottesfurcht und lesen ihnen die heilige Schrift mit Ehrbarkeit und züchtigen ernsten Worten der Gottesfurcht, mit vollkommen gesetztem Betragen und eingezogenem Geiste, zu ihrer Erbauung und Bestärkung Alles verrichtend, vor. Auch mit den Verheirateten reden wir auf geziemende Weise im Herrn." Selbst in einem improvisierten Gottesdienst, der nur von Frauen besucht ist, werden Verheiratete und Unverheiratete getrennt und nach einander angeredet. Ich möchte hieran wenigstens die Frage knüpfen, ob das nicht vielleicht von vornherein die Absicht bei der Gruppeneinteilung der Gemeinde war, dass die verschiedenen Chöre beim Gottesdienst getrennte Plätze haben sollten. Man könnte denken, dass in der ältesten Zeit eine Sonderung nach Geschlecht und Alter notwendiger gewesen wäre als später, da die Liebesmahle einen grossen Teil des Gottesdienstes ausmachten, und die liturgische Ordnung erst in den Anfängen begriffen war. Dazu gaben die Liebesmahle Anlass zu hässlicher Nachrede, der man durch eine solche Einrichtung jeden Grund entziehen konnte.

So hätte also die Presbytis Epikto in Thera zum Chor der alten

---

[1] II 4; in der deutschen Ausgabe von P. Zingerle (Wien 1827) S. 63.

[2] F. H. Funk verwirft in seiner Ausgabe (Patres apostolici II 17) diese Übersetzung, und giebt dafür: in idoneum aliquem locum; und doch bestätigt er sie, indem er anmerkt, dass eigentlich daständе: in locum unum ad latus dexterum.

Frauen und die νεωτέρα Damonassa in Rhodos zum Chor der Jungfrauen gehört? Aber warum ist denn Epikto allein von allen den Frauen in Thera als Presbytis bezeichnet? Nach dem Gesagten möchte man vermuten, dass alle Frauen als πρεσβῦτις, νεωτέρα, χήρα oder παρθένος bezeichnet wären. Da aber dies nicht der Fall ist, und auch von den Männern keiner πρεσβύτερος oder νεώτερος genannt ist, muss man wohl annehmen, dass Epikto das Amt einer πρεσβῦτις in Thera bekleidete; denn auch in diesem Sinne finden wir den Titel gebraucht. Zunächst bekannt sind die Stellen aus der späteren Zeit, als man die πρεσβύτιδες entfernen wollte. So fasste die Synode von Laodikeia in Phrygien um das Jahr 360 einen Beschluss: περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας ἤτοι προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι. Es ist aber damals und auch später nicht überall gelungen, die Presbyterinnen von ihrem Ehrenplatz in der Kirche zu verdrängen; das neulich herausgegebene Testamentum Jesu Christi, eine syrische Kirchenordnung des fünften Jahrhunderts, kennt sie wenigstens dem Namen nach[1], und auch in der alten irischen Kirche haben bis ins sechste Jahrhundert Frauen am Altar gedient[2]. An den äussersten Grenzen der Kirche gelang es den Frauen, einen Rang zu behaupten, den sie früher überall besessen hatten. In der ältesten, geisterfüllten Zeit war das schwächere Geschlecht der höchsten Ehrenstellen würdig. Der Geist weht, wo er will; er kann auch eine Frau ergreifen. Es sind durchaus nicht nur die häretischen Parteien, die den Frauen besondere Concessionen gemacht hätten[3], wie allerdings von den Elkesaiten in Palästina[4], von Marcion[5], von den Montanisten in Phrygien und Umgegend[6] bekannt ist. Eine nicht minder grosse Rolle haben die vier Töchter des Evangelisten Philippus zuerst in Caesarea Palaestinae[7], später in Asien und Phrygien[8] gespielt, und die Prophetin Ammia in Philadelphia werden wir uns in ähnlicher Stellung zu denken haben[9]: an der Spitze der Gemeinde, wie es einem Propheten zukommt. Dass Priska, das Weib des Aquila, vornean steht bei den Schriftstellern,

1 In der Ausgabe des Rahmani (Moguntiae 1899) S. 87. 99.

2 Vgl. H. Achelis, Art. Diakonissen in der Prot. Real-Enc. IV 3 619, 40 ff.

3 Wie Hieronymus behauptet ep. 132, 4 (Migne SL 22, 1152 f.)

4 Epiphanius h. 19, 2; epitome 2, Dindorf II 420.

5 Epiph. h. 42, 4.

6 Vgl. die anschauliche Schilderung, die Firmilian in Caesarea Cappadociae von dem Auftreten der Prophetin im Jahre 235 entwirft (Cyprian ep. 75, 10). Sie war wahrscheinlich eine Montanistin.

7 Act 21, 9.

8 Eusebius h. e. III 31, 3 ff.; 37, 1; 39, 9; V 17, 3; 24, 2.

9 Miltiades bei Eusebius h. e. V 17, 2 ff.

die von dem Wirken des Ehepaars berichten[1], und daher auch in Wahrheit wohl ihren Gatten an Bedeutung überragte, ist noch kürzlich von Harnack mehrfach hervorgehoben und gewürdigt worden[2]. Man vergesse aber auch Phoebe nicht, die Patronin der ältesten Gemeinde in Kenchreä[3], und überlege, ob nicht von ihr aus auf die Namen der Pomponia Graecina und vielleicht auch der Domitillen ein neues Licht fällt: vornehme Frauen stehen auch am Anfang der Geschichte der Römischen Gemeinde.

Wenn in Thera als einziges Amt eine πρεcβῦτιc genannt ist, so wird man ihr am ersten einen Platz an der Spitze der Gemeinde zuschreiben, wie er einer Frau nur im ersten und zweiten Jahrhundert allgemein zugestanden wurde.

Dieselbe Zeitbestimmung ist mit noch grösserer Bestimmtheit auf den Evangelisten von Rhodos anzuwenden (n. 675; oben S. 88). Wie schade nur, dass die interessanteste und wichtigste Inschrift dieser Gruppe unheilbar verstümmelt überliefert ist. Selbst an ihrem christlichen Charakter könnte man zweifeln, wenn nicht das eine Wort εὐαγγελιcτῆc beides bewiese, ihr Christentum und ihr hohes Alter. Da das κεῖται feststeht, haben wir es mit einer Grabschrift zu thun. Der Verstorbene, der εὐαγγελιcτῆc, ist vielleicht eines vorzeitigen Todes gestorben: „Ach der Unglückliche" — so beklagt ihn deshalb der Schreiber. Nun findet sich aber der Titel Evangelist bei lebenden Personen nur in der christlichen Urzeit. Es sind wandernde Boten des Evangeliums, wie die Apostel; der Epheserbrief 4, 11 nennt sie deshalb mit Aposteln und Propheten, und andrerseits mit Hirten und Lehrern, in einer Reihe. Der einzige Evangelist, von dessen Leben wir wissen, ist Philippus, der Vater der vorher erwähnten vier Prophetinnen. Ein Mitglied der Urgemeinde in Jerusalem und dort einer der Siebenmänner Act 6, 5, finden wir ihn später in Caesarea Palaestinae, wo er sich als Evangelist niedergelassen hat Act 21, 18, und noch später im phrygischen Hierapolis, wo er begraben liegt[4]. Das charismatische Amt verschwand natürlich mit den andern gleichen Ursprungs, als die monarchische Gemeindeverfassung aufkam, wohl schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts, und der alte Name wurde bald auf die Verfasser der schriftlichen Evangelien übertragen. So erstaunlich es klingt: eines alten Evangelisten Grabstätte befindet sich auf der Höhe von Rhodos, und wir besitzen seine, wenn auch

[1] Röm 16, 3. 2. Tim 4, 19. Act 18, 18.

[2] In den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1900 N. 1, und in dieser Zeitschrift o. S. 33 ff.

[3] Röm 16, 1.

[4] Eusebius h. e. III 31, 3.

verstümmelte Grabschrift. Das wird so lange gelten müssen, bis etwa ein heidnischer Evangelist nachgewiesen ist. Aber wenn auch das Wort εὐαγγέλιον allgemeinere Bedeutung hat und älteren Ursprungs ist — εὐαγγελιστής scheint doch bis jetzt nur ein christlicher Titel zu sein.

Man muss aber auch weiter vermuten, dass derselbe Evangelist am Anfang seiner Grabschrift Δάφνας καὶ θεοῦ ἀρχιερεύς genannt ist; das könnte nur heissen: früher der Daphne und eines Gottes (welches?) Oberpriester — und das gäbe einen Sinn, der nicht unerhört wäre. Man erinnere sich, dass der Prophet Montanus, der Gründer der phrygischen Secte, γενόμενος ἱερεὺς πρῶτον εἰδώλου[1] genannt wird; wahrscheinlich war er Kybelepriester gewesen, da Hieronymus ihn als abscissum et semivirum brandmarkt[2]. Da ist es noch weniger anstössig, wenn ein Evangelist Oberpriester in Daphne gewesen war; auffallend ist allerdings, dass seine Freunde diesen merkwürdigen cursus honorum auf dem Grabstein erzählen, während bei Montanus es doch die rabiaten Gegner sind, die seine Antecedentien ans Licht ziehen. Das Heiligtum des Apollo in Daphne lag vor den Thoren von Antiochien. Wenn man sich erinnert, dass die Hauptstadt Syriens ein Hauptquartier des Christentums seit ältester Zeit gewesen ist, und dass von da aus die Mission unter den Heiden in die Wege geleitet wurde, so sieht man die Bahnen vor sich, auf denen der Oberpriester von Daphne zu Gott, und von Antiochien als Evangelist nach Rhodos gekommen ist, wo er einen frühen Tod fand.

Weniger lässt sich über den Anagnosten Chrysanthios (n. 674, oben S. 88) sagen oder vermuten. Das Lectorenamt gehört zu den ordines minores, ist aber schon in der ältesten Zeit der Kirche nachweisbar[3], wie es einem notwendigen gottesdienstlichen Bedürfnis entsprach. Aus dem Titel ist nicht zu schliessen, ob Chrysanthios in älterer oder jüngerer Zeit lebte; die Formulierung der Inschrift rät dazu, ihn nicht zu spät anzusetzen. So ist Chrysanthios auf Rhodos vielleicht ein würdiges Gegenstück zu dem Favor lector in der Katakombe S. Agnese in Rom[4].

Mehr als alle Einzelheiten aber ist es das Ensemble, das dazu auffordert, die Inschriften von Rhodos und Thera vornean in der Reihe der christlichen zu stellen, dem Alter nach und dem Werte nach. Denn wo findet man Ähnliches wieder? Engelglaube und Heroenkult, Daphnepriester und Evangelist, eine Frau an der Spitze der Gemeinde! Das

[1] Didymus De trinitate III 41, 3 (Migne SG 39, 989 B.).
[2] Ep. ad Marcellam 41 (Migne SL 22, 476).
[3] Vgl. A. Harnack in den Texten u. Unters. II 5.
[4] Vgl. Bullettino di archeologia cristiana 1871, S. 32.

Durcheinander von religiösen Vorstellungen jüdischer, heidnischer und christlicher Provenienz ist fast noch charakteristischer als die urchristlichen Ämter. Das ist das Christentum des zweiten Jahrhunderts. Und man muss sich immer wieder zurückrufen mit dem Bedenken, dass jeder einzelne Punkt mehrdeutig ist, und darum das Ganze auf nicht ganz sicheren Füssen steht. Vielleicht aber bringen die weiteren Bände des Inselcorpus auf die eine oder die andere der vielen aufgeworfenen Fragen Gewissheit. So soll auch das Gesagte nur ein Hinweis darauf sein, wieviel für die Geschichte des Christentums, und selbst des Urchristentums von den Arbeiten Hillers von Gärtringen auf den ägäischen Inseln möglicherweise zu erwarten ist.

Nachtrag.

Der Engelglaube in dem bezeichneten Sinn war nicht auf die Cycladen beschränkt. Das zeigt eine Inschrift aus Larisa in Thessalien, die Kern dort vor einem Jahre auffand.[1]

. . . .
. . . βιος ἄγγε-
λ]ος ἀνεπίλη-
πτος παῦσε[2] βου-
λομένο(υ)ς[3] διορύτ-
τιν[4] Θερίνου τ[υμ-
βον ἀξιωθ[έν-
τος πρεσβ[υτέ-
ρου . . . σκ . . .
. . . .

Der Sinn der Inschrift ist deutlich, obwohl sie vorn wie hinten verstümmelt ist, und so giebt sie eine willkommene Bestätigung der Angelologie von Thera. Es handelt sich hier um das Grab des Presbyters Therinos, das von Grabschändern (βουλόμενοι διορύττειν) bedroht ist. Gegen sie wird der Engel aufgerufen.

Leider schweigt der Herausgeber über das Alter der Inschrift; sie scheint auch ihm keine Handhaben zur näheren Fixierung geboten zu haben. Einige Argumente, die man aus ihrem Inhalt für ein relativ hohes Alter entnehmen könnte, scheinen mir zu vage, als dass ich sie anführen möchte.

---

[1] O. Kern, Inscriptiones Thessalicae im Vorlesungsverzeichnis von Rostock zum Wintersemester 1899/1900 S. 9 und Tafel III 5. — Auch hierauf machte mich Willrich aufmerksam.

[2] l. παῦσαι.

[3] So conjiciert Kern statt βουλόμενος, wie auf dem Steine steht.

[4] l. διορύττειν.

[Abgeschlossen am 6. Mai 1900.]

Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen.

Von **Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff** in Westend bei Berlin.

Eusebius beginnt sein grosses Werk der προπαρασκευή und ἀπόδειξις des Evangeliums mit der Erklärung, dass er darin zeigen wolle, was das Christentum sei. Ganz natürlich giebt er sofort eine kurze Andeutung über Inhalt und Wert des Evangeliums (S. 2—3d), ruft sich aber zur Sache zurück, und giebt die Disposition seines Werkes. Da von gewisser Seite dem Christentume der Vorwurf gemacht würde, gar keine wissenschaftliche Begründung, keinen λόγος zu haben, sondern auf unwissenschaftlichen Glauben, ἄλογος πίστις[1], gegründet zu sein, woher ja auch der Name der Gläubigen πιστοί herrühre[2], so sei es erforderlich, die Vorwürfe der Griechen und der Juden vorher abzuthun, ehe die eigentliche wissenschaftliche Begründung beginne. Und so wendet er sich zu dieser „Vorbereitung", in der abgehandelt werden soll, was Griechen, Juden und überhaupt jeder genau Prüfende gegen die Christen sagen könnte (4a — c). Er formuliert die Einwände der Griechen und der Juden und stellt ihnen zunächst in einer kurzen Zusammenfassung gegenüber, was das Hochgefühl des eben siegreich gewordenen Christentumes füglich sagen durfte; die Geschichte hatte ihm Recht gegeben, die Bestätigung seiner Prophezeiungen und Hoffnungen war erbracht; seine Segnungen waren offenkundig. Dann ruft er sich wieder zur Sache

---

[1] So hier 3d = 5c, unten ausgeschrieben, und 6c.

[2] παρ' ὃ καὶ πιστοὺς χρηματίζειν τῆς ἀκρίτου χάριν καὶ ἀβασανίστου πίστεως. Ich habe mit diesem Namen schon vor Jahren nicht nur das *Alexamenus fidelis* der palatinischen Wand mit dem gekreuzigten Esel zusammengestellt (das so als christlich gesichert ist) sondern, wie ich auch jetzt meine, die viel berufene Stelle des Minucius Felix erläutert, 14 *homo Plautinae prosapiae ut pistorum praecipuus ita postremus philosophorum*, wo der Witz in der Vermischung von πιστοί und pistores liegt.

(16a), kommt auf die Vorwürfe der Griechen zurück und beginnt ihre ausführliche Widerlegung. Das geht durch 15 starke Bücher, und am Ende (856) gesteht er, dass er zu der Widerlegung der Juden noch nicht gelangt ist, die also erst in der zweiten Abteilung des Werkes, der ἀπόδειξις, geleistet werden soll.

Die Einwürfe der Juden, wie Eusebius S.5 c d sie formuliert, haben für die προπαρασκευή keine practische Bedeutung; formuliert sind sie von Eusebius selbst, wie an sich natürlich ist und durch die Form bewiesen wird. Anders steht es mit den Vorwürfen der Griechen. Abgesehen davon, dass es hier positiv ausgesprochen wird, dass gewisse Leute wirklich so urteilen, verrät die Form, dass Eusebius ein Referat liefert, ja dass er die Worte eines Anderen in indirecte Rede umsetzt und mit den durch seinen Standpunkt erforderten äusserlichen Umformungen wiedergiebt. Es ist notwendig den Passus herzusetzen.

4d. πρῶτον μὲν γὰρ εἰκότως ἄν τις διαπορήσειε, τίνες ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν παρεληλύθαμεν, πότερον Ἕλληνες ἢ βάρβαροι ἢ — τί ἂν γένοιτο τούτων μέσον[1]; καὶ τίνας ἑαυτοὺς εἶναί φαμεν, οὐ τὴν προσηγορίαν, ὅτι καὶ τοῖς πᾶσιν ἔκδηλος αὕτη, ἀλλὰ τὸν τρόπον καὶ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου· οὔτε γὰρ τὰ Ἑλλήνων φρονοῦντας ὁρᾶν οὔτε τὰ βαρβάρων ἐπιτηδεύοντας. Es ist gleich am Anfang eine Unklarheit, ἐπὶ τὴν γραφὴν παρελήλυθε nur Eusebius, der in dem letzten Satze vorher von sich im Plural geredet hatte, und der die Frage beantworten wird. Aber gestellt ist sie den Christen im Ganzen. Dass diese Frage wirklich von einem Anderen formuliert war, folgt daraus, dass Eusebius sich später, hierauf zurückgreifend, an die hier gemachte Distinction hält[2], und die Bemerkung über den Namen berührt sich mit dem Hohne über die πιστοί, die kurz vorher (4a) aus fremdem Munde referiert war. Die Um-

[1] D. h. oder — ein drittes giebt es nicht. Noch immer wirkt die alte Neigung die Erschöpfung eines Begriffes durch Teilung bis in etwas Undenkbares zu markieren; nur ist man logischer als einst, wo Euripides sagen konnte ὅ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον, Helen. 1137.

[2] 16a ἀνίωμεν ἐπὶ τὴν πρώτην κατηγορίαν καὶ τίνες ὄντες καὶ πόθεν ὁρμώμενοι τοῖς διερωτήσασιν ἀποκρινώμεθα. So die Überlieferung des vollständigen Werkes. Die des ersten Teiles in dem berühmten Apologetencodex des Arethas (hier durch eine Abschrift vertreten) hat διερωτῶσιν ἀποκρινούμεθα. Das Futur ist überhaupt sinnlos, das Particip des Aorist dann unbedingt vorzuziehen, wenn der Vorwurf früher formuliert war. Die beiden auf verschiedene antike Redactionen zurückgehenden Überlieferungen sind sich an Autorität gleich. Die Kritik ist hier interessant: die Verehrer des mechanischen Anschlusses an einen Codex könnten sich hier belehren — wenn sie könnten. Ich constituiere den ausgeschriebenen Text mit jener Eklektik, die in dem Richtigen das Echte findet.

16. Mai 1900.

setzung eines fremden Satzes ist in der harten Einführung der indirecten Rede, ὁρᾶν, kenntlich: man denke sich das natürliche ὁρῶμεν an der Stelle, und der Satz ist deutlich.

Es geht fort: τί οὖν ἂν γένοιτο τὸ καθ' ἡμᾶς ξένον καὶ τίς ὁ νεωτερισμὸς τοῦ βίου; πῶς δ' οὐ πανταχόθεν δυσσεβεῖς ἂν εἶεν καὶ ἄθεοι οἱ τῶν πατρίων θεῶν ἀποστάντες, δι' ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις συνέστηκεν. Eine unerträglich harte und unlogische Rede, sowohl weil πῶς δέ auf die vorhergehende Frage keine Antwort geben kann, als auch durch das Umspringen von der ersten in die dritte Person. Aber geschrieben hat so Eusebius: die Anstösse schwinden, sobald man die zweite Frage dem Griechen, den er benutzte, beilegt, und die andere, in der die erste Person steht, als einen Einschub des Eusebius betrachtet, der einen kleinen Satz von sich zuzusetzen für nötig hielt, weil er eine vielleicht umfängliche Ausführung seiner Vorlage übersprang.

Es geht fort: ἢ τί καλὸν ἐλπίσαι εἰκὸς τοὺς τῶν σωτήρων[1] ἐχθροὺς καὶ πολεμίους καταστάντας καὶ τοὺς εὐεργέτας παρωσαμένους καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ θεομαχοῦντας; ποίας δὲ καὶ ἀξιωθήσεσθαι συγγνώμης τοὺς ἐξ αἰῶνος μὲν παρὰ πᾶσιν Ἕλλησι καὶ βαρβάροις κατά τε πόλεις καὶ ἀγροὺς παντοίοις ἱεροῖς καὶ τελεταῖς καὶ μυστηρίοις πρὸς ἁπάντων ὁμοῦ βασιλέων τε καὶ νομοθετῶν καὶ φιλοσόφων θεολογουμένους ἀποστραφέντας, ἑλομένους δὲ τὰ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα τῶν ἐν ἀνθρώποις. Während der erste Satz in seiner Frageform ohne weiteres aus der Vorlage herübergenommen sein kann und wird, ist der zweite eigentlich gar nicht verständlich, und niemals würde ein gewiegter Schriftsteller sich ihn freiwillig haben zu Schulden kommen lassen. Wie das zu erklären ist, wird unmittelbar einleuchten, sobald die directe Rede hergestellt ist, ποίας δὲ καὶ ἀξιωθήσονται συγγνώμης οἱ τοὺς ... θεολογουμένους ἀποστραφέντες, ἑλόμενοι δὲ τὰ ἀσεβῆ. In der indirecten sollte der Artikel in demselben Casus zweimal nebeneinander treten, ward aber einmal fortgelassen, wie das seit Platon gestattet ist, aber hier eine Härte erzeugt, die kaum noch verständlich ist. Ein Wort ist dann noch von Eusebius selbst eingesetzt, θεολογουμένους: er wollte nicht einmal hier die Götter als solche bezeichnen; der Grieche hatte das natürlich gethan, ob z. B. mit θεοὺς θρησκευομένους oder ὁμολογουμένους, kann niemand sagen. Jedenfalls ist es eben so sicher, dass die Überlieferung, was Eusebius angeht, nicht anzutasten ist, wie dass er so nur unter dem Drucke einer fremden Rede geschrieben hat.

Der Rest ist ohne weiteres übernommen, und die kräftige und ein-

[1] σωτηρίων die Codd.; was zumal neben εὐεργέται nicht bestehen kann.

schneidende Rede offenbart einen unverächtlichen Gegner. ποίαις δ' οὐκ ἂν ἐνδίκως ὑποβληθεῖεν τιμωρίαις οἱ τῶν μὲν πατρίων φυγάδες, τῶν δ' ὀθνείων καὶ παρὰ πᾶσι διαβεβλημένων ἰουδαικῶν μυθολογημάτων γενόμενοι ζηλωταί; πῶς δ' οὐ μοχθηρίας εἶναι (das war ἐστι) καί εὐχερείας ἐσχάτης τὸ μεταθέσθαι μὲν εὐκόλως τῶν οἰκείων[1], ἀλόγῳ δὲ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει τὰ τῶν δυσσεβῶν καὶ πᾶσιν ἔθνεσι πολεμίων ἑλέσθαι, καὶ μηδ' αὐτῷ τῷ παρὰ Ἰουδαίοις τιμωμένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ' αὐτοῖς προσανέχειν νόμιμα καινὴν δέ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν μήτε τὰ Ἑλλήνων μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν. In dem letzten Satze zeigt der Gedanke die Entlehnung; Eusebius durfte eigentlich diesen Vorwurf nicht von den Griechen erheben lassen, sondern von den Juden, zu denen er übergehen will.

Wenn so die Form und die Einordnung der Gedanken beweist, dass Eusebius schon hier, wie in seinem ganzen Werke, inhaltlich von fremdem Gute zehrt, so hat es vielleicht ein geringes Interesse, einige Sätze aus einem Christenfeindlichen Buche zu gewinnen, denn die treffend formulierten Vorwürfe sind die gewöhnlichen; wohl aber ist es bedeutsam, dass Eusebius auf diese von ihm mit bemerkenswertem Respect behandelten Angriffe hin sein ganzes Werk angelegt hat. Dann muss ihr Urheber ein Mann gewesen sein, der es verlohnte, dass sich die wissenschaftliche Begründung des Christentumes zunächst an seine Polemik anlehnte. Niemand wird zweifeln, dass diese Bedeutung nur einem zukam, dem Porphyrius: ihm lege ich denn auch diese Worte bei. Eusebius hat gegen ihn nicht nur eine umfängliche Gegenschrift verfasst, die völlig verschollen ist[2], sondern verdankt seiner Gelehrsamkeit in der Chronik und der Praeparation eingestandener Massen, und auch wo er ihn nicht nennt[3], sehr viel. Dass er ihn hier in so vornehmer Weise ohne das übliche Geschimpfe der geringeren Geister berücksichtigt und der fremden Wissenschaftlichkeit mit einem schwer gelehrten Werke sachlich gerecht zu werden versucht, ehrt ihn; wie er denn neben Porphyrius der wissenschaftlich höchststehende Mann seiner Zeit gewesen

[1] Man darf nicht mit einem Apographon und der Vulgata τὰ τῶν οἰκείων schreiben: das würde bedeuten „das was die οἰκεῖοι gegeben haben, ändern": Eusebius sagt „von den οἰκεῖοι sich abwenden"; der Gebrauch ist nicht klassisch, aber gut.

[2] Harnack Altchristl. Liter. 564.

[3] So gleich danach 11a aus Porphyr. de abstin. 4, 21. Interessant ausser anderem für Textkritik Βάκτριοι δέ bei Eusebius Vulgata, μὲν beide Rezensionen: μέντοι Porphyr. So war also zu emendieren statt δὲ aus einer der Familien der einen Rezension aufzunehmen. Das echte Δέρβικες war in der vollständigen Rezension zu Βέβρικες, in der des Arethas zu Βέβρυκες geworden; dagegen hatte diese γεγηρακότας erhalten, wo die andere παρακμάσαντας hat.

ist, ihm auch durch die unerfreulichen und nur durch eindringende historische und psychologische Würdigung verständlichen Widersprüche seines sittlichen und wissenschaftlichen Wesens vergleichbar.[1] Wenn er in der stolzen Zuversicht des frischen Sieges die Ruhe dieser wissenschaftlichen Bekämpfung gefunden hat, so ist das auch ein Beleg dafür, dass die Zeit Constantins einen ähnlichen Höhe- und Ruhepunkt der Entwicklung bildet wie die des Augustus. Leider ist der Verfall diesmal noch viel rascher gekommen. Julian gegenüber Porphyrius, Cyrill gegenüber Eusebius documentieren es in erschreckender Weise.

[1] Erst wer die Schrift εἰς Κωνσταντῖνον, die ein βίος weder heisst noch ist, weder im ganzen noch im einzelnen für unecht erklärt, aber auch nicht als „die erste durchaus verlogene" wider Eusebius und das Christentum jener Tage verwendet, sondern litterarisch in ihrer Haltung und psychologisch aus ihrer Zeit begreift, sollte sich zum Richter so complicierter Zeiten und Personen aufzuwerfen wagen.

[Abgeschlossen 23. April 1900.]

Die armenische Übersetzung der Testamente der zwölf Patriarchen.

Vom **Herausgeber.**

Der Wert der Testamente der zwölf Patriarchen würde feststehen, auch wenn wir nicht die bemerkenswerte Äusserung des Origenes besässen: Sed et in aliquo quodam libello, qui appellatur „Testamentum duodecim patriacharum", quamvis non habeatur in canone, talem tamen quendam sensum invenimus, quod per singulos peccantes singuli Satanae intelligi debeant[1]. Leider entspricht der Zustand, in dem die Schrift erhalten ist, sehr wenig ihrer Bedeutung. Solange freilich nur die durch Robert Grosseteste im Abendland bekannt gewordene Fassung vorlag, deren Zeugen die beiden von Grabe bei der Editio princeps benutzten Handschriften sind, die auch noch in der Ausgabe von Sinker 1869 die alleinigen Textzeugen waren, liess sich die Trostlosigkeit der handschriftlichen Überlieferung nicht übersehen, da sie beide denselben Typus repräsentieren. Erst durch die Bekanntmachung der beiden weiteren Zeugen, des römischen und patmischen Codex, die wir Sinker (Appendix 1879) verdanken, wurde deutlich, wie zerfahren die Überlieferung ist. Aber es fehlt noch immer

[1] Origenes, Hom. in Jesum Nave XV 6. Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Homilien des Origenes auf die Bekanntschaft mit den Testamenten einmal durchzusehen. Dabei dürfte sich mancherlei Material ergeben und vielleicht auch die Frage entscheiden lassen, aus welcher Zeit die christlichen Interpolationen stammen. Wenn Harnack, Chronologie der altchristl. Litteratur I, 569 aus den Worten „quamvis non habeatur in canone" und der daraus hervorgehenden Schätzung des Origenes darauf schliesst, dass dieser das interpolierte Buch besessen habe, so ist das zu rasch geschlossen. Nur eine sorgfältige Untersuchung der Berührungen kann hier zu einem sichern Urteil verhelfen. Das Fragment XVII des Irenäus aus der Catene zum Octateuch wird von Harnack (S. 121. 569) in seiner Echtheit beanstandet und kann wohl in dieser Form kaum von Irenäus herrühren. Aber wenn auch redactionelle Änderungen vorgenommen worden sind, könnte es doch im Ganzen echt sein. Dann aber würden die Berührungen mit den Testamenten am wenigsten von der Redaction betroffen sein.

an einem Versuch, auf Grund methodischer Prüfung Licht in das dunkle Wirrsal zu bringen.

Einen wesentlichen Schritt sind wir weiter gekommen, seitdem die armenische Übersetzung etwas genauer bekannt geworden ist. Schon Sinker hatte auf sie hingewiesen und zugleich einige Proben mitteilen können[1]. Conybeare hat sich dann das grosse Verdienst erworben, auf die Bedeutung der armenischen Übersetzung nachdrücklich aufmerksam und durch Mitteilung wichtiger Stellen in englischer Übersetzung die Beurteilung ihres Wertes ermöglicht zu haben[2]. Durch Veröffentlichung der Collationen[3] zu sechs Testamenten (Simeon, Ruben, Juda, Dan, Joseph, Beniamin), hat Conybeare seine Verdienste dann noch wesentlich vermehrt. So dankenswert die Collationen Conybeares sind, durch die sich zuerst die Bedeutung der armenischen Übersetzung übersehen liess, so wenig kann doch diesen Veröffentlichungen ein abschliessender Wert zuerkannt werden. Conybeare hat sich allerdings der Thatsache nicht verschliessen können, dass die armenischen Texte von einander abweichen, aber er hat dieser Erkenntnis keine Folge gegeben. Ehe man eine endgültige Verwertung dieses wichtigen Textzeugen versuchen darf, ist es nötig, die Überlieferung dieser Übersetzung ins Auge zu fassen; denn solange diese Vorarbeit nicht geleistet ist, hat man kein Recht, den Armenier als eine einheitliche Grösse zu betrachten und zu behandeln. Die Möglichkeit einer solchen Untersuchung ist dadurch gegeben, dass die Mechitharisten von Venedig in ihrer ausserordentlich verdienstvollen Sammlung alttestamentlicher Apokryphen[4] eine Ausgabe geliefert haben, für die zwar nicht alle vorhandenen und zugänglichen Handschriften benutzt sind, die aber doch als eine kritische bezeichnet werden darf.

Eine genauere Bestimmung des Alters der Übersetzung wage ich nicht zu geben. Es fehlen mir die zu einer Untersuchung nötigen Hülfsmittel. Doch wird man sich bei dem von den Kennern der alten

[1] Testamenta XII patriarcharum, Appendix p. 23 ff. Diction. of Christ. Biography IV, 873 (Artikel: „Testamenta XII Patriarcharum"). Sinker verdankte seine Kenntnis dem hilfsbereiten Venediger Bibliothekar im Mechitharistenkloster von S. Lazzaro, Leo Ališan und dem Wiener Mechitharistenbibliothekar Dr. Paul Hunanian.

[2] Conybeare, On the Jewish authorship of the Testaments of the twelve Patriarchs in Jewish Quarterly Review V, [1893], p. 375 ff.

[3] Conybeare, A collation of Sinker's texts of the Testaments of Reuben and Simeon (Jewish Quarterly Review VIII, [1896], p. 260 ff.); a collation of Armenian texts of the Testaments of Judah, Dan, Joseph, Benjamin (ib. p. 471 ff.).

[4] S. Թանգարան հին և նոր նախնեաց. Ա. Անկանոն գիրք հին կտակարանաց (Schatz alter und neuer Väter: I. Nichtkanonische Schriften des alten Testamentes). Venedig 1896. Herausgeber ist P. Sargis Josepheanz.

armenischen Übersetzungslitteratur abgegebenen Urteil beruhigen dürfen, wonach die Übersetzung aus der ersten klassischen Übersetzungsperiode stammt, deren Blütezeit in das 5. und 6. Jahrhundert fällt und der wir so manche wertvolle Schrift verdanken. Dass die Übersetzung aus dem Griechischen geflossen ist und nicht etwa aus dem Syrischen, steht ausser Zweifel. Nirgends finden sich Spuren der syrischen Syntax, keine Verbindungen, die sich nicht aus dem freilich vielfach hebraisierenden Griechisch erklären liessen und die Eigennamen gehen durchaus auf die griechischen Formen zurück. Zudem ist die Existenz einer syrischen Übersetzung selbst sehr fraglich. Das Fragment, das sich im Codex Mus. Britt. add. Syr. 17193 f. 71a erhalten hat[1], beweist für sich allein noch nichts. Das Fragment kann auch für sich aus dem Griechischen geflossen sein. Schon hieraus ergiebt sich, welcher Wert dem Armenier zukommt. Denn ihm liegt eine griechische Handschrift zu Grunde, die man wohl dem 4. oder 5. Jahrhundert wird zuweisen dürfen und die daher alle andern Zeugen an Alter weit hinter sich lässt. Es wird nun Sache der folgenden Untersuchung sein, festzustellen, welches Schicksal die armenische Übersetzung gehabt hat; genauer, welche Veränderungen die Übersetzung erlitten hat und welche Mittel bei der Revision angewandt worden sind.

Die Venediger Ausgabe beruht auf folgenden fünf Handschriften der Mechitharisten-Bibliothek auf S. Lazzaro[2]:

1. Zu Grunde gelegt ist die Bibelhandschrift Nr. 10 (Codex Nr. 280 nach Alishan bei Sinker, Appendix p. VIII) aus dem 15. Jahrhundert (1418). Es ist eine Papierhandschrift, in zwei Spalten geschrieben, aus 280 Blättern bestehend. Sie ist von dem Herausgeber offenbar deshalb bevorzugt worden, weil sie verhältnismässig sehr fehlerlos, auch in der Orthographie sorgfältig geschrieben ist. Ihr Text ist nur selten zu Gunsten anderer Handschriften verlassen worden; nicht immer ist der Herausgeber

---

[1] Vgl. Wright, Catalogue of the Syriac Mss. in the British Museum II, 997. Die Handschrift enthält Excerpte aus den verschiedensten Schriften; für das Vorhandensein einer Übersetzung beweist sie nichts. Aus den Testamenten enthält sie nur ein kleines Stückchen aus Levi c. 12, und zwar gerade das in R fehlende, das über Levis Alter an den Epochen seines Lebens Auskunft giebt. Die Worte lauten (Cursives fehlt im Griechischen): „es sagt Levi in seinem Testemente also: 8 Jahre alt war ich, als ich in das Land Kanaan hinaufzog; und 18 Jahre alt war ich, als ich den Šekim tötete *und alle Knechte des ʿOla vernichtete.* Und 19 Jahre als ich Priester wurde und 28 jährig nahm ich mir ein Weib, und 40 Jahre war ich, als ich nach Ägypten zog *und 90 Jahre wohnte ich in Ägypten. Alle Jahre machen 134 Jahre.*"

[2] Siehe Vorrede, p. [IX] 599.

dabei im Rechte gewesen, wie er andererseits an manchen Stellen ihren Text hätte preisgeben müssen. Ich bezeichne sie im Folgenden, dem Herausgeber folgend mit B*.

2. Sammlungen von Väterworten Nr. 16 (Alishan Nr. 346) aus dem Jahre 1220. Es ist eine Papierhandschrift von 345 Blättern; nicht fehlerfrei geschrieben. Unter den bekannten Handschriften ist sie die älteste. Bezeichnet mit A.

3. Eine Handschrift ohne nähere Signatur (scheint Nr. 1270 nach Alishan), aus dem 15. Jahrhundert stammend, auf Papier in zwei Spalten geschrieben, 679 Blätter stark. Zeichen: B.

4. Bibelhandschrift Nr. 4 (Alishan Nr. 229), eine Pergamenthandschrift aus dem Jahre 1655, im Umfang von 229 Blättern. Als C bezeichnet.

5. Bibelhandschrift Nr. 9 (Alishan Nr. 623 ?). Sie ist unter der Sigle D angeführt.

Hierzu kommt noch eine Anzahl von weiteren Manuscripten, die wenigstens teilweise etwas näher bekannt sind, wenn auch genauere Angaben über ihre Varianten fehlen. Ich stelle voran die von Conybeare bei seinen Collationen benutzten[1]. Es sind dies ausser der oben mit B bezeichneten venetianischen Handschrift, die in den Collationen unter der Sigle V figuriert:

6. Eine nicht näher bezeichnete, der London Bible Society gehörige, die aus dem 16. Jahrhundert stammt. Von Conybeare als B bezeichnet; ich nenne sie im folgenden L.

7. Eine Bibelhandschrift in dem Besitze des Lord de la Zouche aus dem 17. Jahrhundert, die früher de Lagarde zu andern Zwecken benutzt hatte. Ich nenne sie mit Conybeare Z.

8. Ausserdem hat Conybeare noch eine Vaticanische Handschrift unter den von ihm benutzten Handschriften aufgeführt[2], von der er aber, soweit ich sehe, nur einmal eine Variante, dazu eine falsche, citiert.[3] Im Übrigen scheint die Handschrift nicht benutzt zu sein, wenn sie sich nicht unter der Uniform „all“ mit verbirgt, unter der bei Conybeare LBZ stecken.

9. Von einer dem armenischen Patriarchen in Êtschmiadzin gehörigen

[1] Vgl. Jewish Quarterly Review VIII [1896], p. 260. 471.

[2] Vgl. Jewish Quarterly Review VIII [1896], p. 260.

[3] Vgl. a. a. O. p. 264. zu Ruben 6: ἀρχιερέως χριστοῦ, wo Z քարոզի „des Heroldes“, Va. sinnlos քանզի „denn“ liest. Beides geht auf eine misverstandene Abkürzung ք͞նի = Χριστοῦ zurück. [LB* BCD lesen etwa ἱερατεύειν κλήρῳ Χριστοῦ, ὃν εἶπε κύριος, aber A: μέχρι τελειώσεως χρόνων ἱερέα εἶναι τοῦ κλήρου ὃν εἶπεν αὐτῷ κύριος, was das Ursprüngliche. ist].

Handschrift berichtet Conybeare ausserdem, dass er 1891 aus ihr die Version abphotographiert habe.[1] Bei den Collationen spielt sie keine Rolle, vielleicht weil die Entzifferung wegen des kleinen Massstabes der Photographien so schwierig war. Über ihre Eigentümlichkeiten ist also kein Urteil möglich[2].

11. Eine Handschrift, die der Mechitharistenbibliothek in Wien gehört, ist bereits von Sinker notiert; aber sie ist bis jetzt noch nicht benutzt[3]. Es ist Cd. 126, (88), aus dem Jahre 1388, enthält nach der Geschichte von Joseph und Asenath f. 105aff. die Testamente. Es fehlen Ruben, Dan und Naphthali. Die Reihenfolge ist: Simeon, Levi, Joseph, Beniamin, Juda, Isachar, Sebulon, Gad, Aser.

12. Endlich ist noch zu nennen Cod. Vindob. armen. 11 (Hofbibliothek) s. Dashians Katalog S. 19.

Die Testamente sind, wie sich aus dem oben Mitgeteilten ergiebt, vielfach in Bibelhandschriften überliefert worden. Eine Durchsicht der zahlreichen, in armenischen Klöstern aufbewahrten Bibelhandschriften würde daher wohl noch ein reicheres Material für die Textkritik der armenischen Übersetzung zu Tage fördern. Dass das in vieler Hinsicht sehr wünschenswert wäre, dürften die nachfolgenden Ausführungen wohl zeigen. Aber bei der Schwierigkeit, derartige Collationen zu beschaffen, wird das ein frommer Wunsch bleiben müssen, und wir dürfen dankbar sein, dass uns die Mechitharisten von Venedig in den Stand gesetzt haben, wenigstens die Hauptlinien der Überlieferung festzustellen.

Die Handschriften zerfallen, wie ein Blick auf den Apparat zeigt, in zwei Gruppen, die freilich nicht überall mehr völlig deutlich zu erkennen sind. Die eine ist repräsentiert durch AB, die andere durch B* DLZ. Doch ist hier gleich zu bemerken, dass B* häufig für sich allein gegen die andern Handschriften steht. Es ist nun zunächst die Aufgabe, die Eigentümlichkeiten der einzelnen Gruppen zu bestimmen, und dann zu einem Versuch einer genaueren Abschätzung des Wertes der verschiedenen Handschriften zu schreiten.

[1] Jewish Quarterly Review V [1893], p. 375.

[2] Conybeare sagt zwar aus p. 397: „the text of this Ms (nämlich B) is fundamentally the same as that of the Mss. of Edschmiadzin and Lord Zouche, but there are signs that here and there the text of it has been Christianised." Allein diese Bemerkung ist doch wenig erwogen. Conybeare ist sich offenbar über das Verhältnis, in dem die verschiedenen Handschriften stehen, nicht völlig klar geworden. Da er noch mit unzugänglichem Materiale arbeiten musste, erwächst ihm daraus kein Vorwurf.

[3] Vgl. Dashian, Catalog der armenischen Handschriften der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien 1895, S. 71. 411ff. Aus ihr hat Sinker, Appendix p. 267 nach der Übersetzung von Dr. Paul Hunanian ein paar Stücke mitgeteilt (Jud. 24—26 Beniam. 10—12).

Es empfiehlt sich, hier von den beiden Testamenten auszugehen, bei denen die Abweichungen so bedeutend sind, dass die Mechitharisten in ihrer Ausgabe beide Recensionen neben einander abgedruckt haben, um eine zu grosse Belastung des Apparates zu verhüten. Es sind das die Testamente des Simeon und Levi. Ich nenne hierbei die Recension, die in AB vorliegt α, die in B*CDLZ erhaltene β, womit natürlich über das beiderseitige Verhältnis nichts ausgesagt sein soll. Zum Erweis der Richtigkeit der oben aufgestellten Behauptung und zur deutlicheren Charakterisierung der beiden Recensionen setze ich im folgenden ein paar Stücke nebeneinander, die für die Eigentümlichkeiten bezeichnend sind.

Simeon 3

Rec. α (= AB)

Καὶ νῦν, ἀδελφοί μου, φυλάξασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἀπὸ τῆς πνεύματος πλάνης καὶ ἀπὸ φθόνου. ὁ φθόνος γὰρ κυριεύει παντὸς ἀνθρώπου καὶ οὐκ ἀφίησιν ἀγαθὸν ποιῆσαι. ἀλλὰ βάλλει εἰς καρδίαν ἀνθρώπου πάντοτε ἀνελεῖν πάντα τὸν φθονοῦντα. αὐτὸς δὲ ὁ μακάριος πάντοτε ὅμοιος ἄνθει, κἀγὼ τῷ φθόνῳ διαφθαρεὶς ἐμαράνθη. δύο ἔτη ἐν φόβῳ κυρίου ἐκάκωσα τὴν ψυχήν μου ἐν νηστείᾳ. καὶ ἔγνων, ὅτι ἡ λύσις τοῦ φθόνου διὰ φόβου κυρίου γίνεται. ἐὰν γὰρ ἐπὶ κύριον καταφεύγῃ τις, ἀποτρέχει πονηρὸν πνεῦμα ἀπ' αὐτοῦ καὶ παύεται τοῦ φθόνου.

Rec. β (= B*CDLZ)

Καὶ νῦν, ἀδελφοί μου, φυλάξασθε [τὰς ψυχὰς ὑμῶν [1]] ἀπὸ τῆς πνεύματος πλάνης καὶ ἀπὸ φθόνου. ὁ φθόνος γὰρ κυριεύει πάσης διανοίας ἀνθρώπου καὶ οὐκ ἀφίησιν ἀγαθόν τι ποιῆσαι. ἀλλὰ πάντοτε βάλλει εἰς καρδίαν αὐτοῦ ἀνελεῖν τὸν φθονοῦντα. ᾧ δὲ φθονοῦσιν, οὗτος πάντοτε ἀνθεῖ, καὶ ὁ φθονῶν διαφθαρεὶς μαραίνεται. δύο ἔτη ἐν φόβῳ κυρίου ἐκάκωσα τὴν ψυχήν μου ἐν νηστείᾳ. καὶ ἔγνων, ὅτι ἡ λύσις τοῦ φθόνου διὰ φόβου κυρίου γίνεται. ἐὰν γὰρ ἐπὶ κύριον καταφεύγῃ τις, ἀποτρέχει αὐτὸς ἀπὸ πονηροῦ πνεύματος [2] καὶ γίνονται αἱ διάνοιαι αὐτοῦ κοῦφαι. καὶ λοιπὸν συμπαθεῖ ὁ φθονῶν [3] καὶ οὐ καταγινώσκει τῶν ἀγαπώντων αὐτόν, καὶ οὕτως παύεται τοῦ φθόνου [4].

Aus dieser Gegenüberstellung ergiebt sich zunächst, dass in der Recension α das Bestreben vorliegt, den Text zu kürzen. In dem oben angezogenen Stücke tritt dies Bestreben allerdings nicht so deutlich zu Tage, wie an andern Stellen. Gerade bei den Testamenten des Simeon und Levi ist ein grösserer Teil weggelassen, am meisten bei Levi. Ich stelle kurz die hauptsächlichsten Auslassungen in dem ersteren Testamente zusammen. Simeon c. 4. Hier lautet der Schluss: καὶ ὑμεῖς, τέκνα μου, ἀπόστητε τοῦ πονηροῦ φθόνου, ὅτι ὁ φθόνος παροργίζει τὸν ἄνθρωπον καὶ φθείρει τὸ πνεῦμα καὶ παροξύνει (wörtl. εἰς παροξυσμὸν ἄγει) τὸν ἄνθρωπον. Alles andere fehlt, während Rec. β mit dem Griechen geht.

[1] τὰς — ὑμῶν < CDLZ

[2] ἀποτρέχει πονηρὸν πνεῦμα ἀπ αὐτοῦ B* (= Rec. α)

[3] τῷ φθονοῦντι B*

[4] καὶ οὕτως — φθόνου < Z

In c. 6 fehlt ein kleineres Stück in der Mitte, von πάντες οἱ Χετταῖοι bis ἀπὸ πολέμου. Bedeutender sind die Auslassungen im Testamente des Levi. Um eine Übersicht zu ermöglichen, lasse ich eine zusammenhängende Übersetzung dieses Testamentes nach der Rec. β hier folgen, indem ich die in der Rec. α ausgelassenen Stücke in Cursiv setze und die sonstigen Abweichungen unter dem Texte bemerke.

Testament des Levi[1] über das Priestertum [*und den Stolz*].

Abschrift der Worte des Levi, die er seinen Söhnen gab[2], vor seinem Ende, über[3] alles, was sie thun würden, und was ihnen begegnen würde bis zum Tage des Gerichtes[4]. *Denn er war gesund, als er sie zu sich rief und*[5] es erschien ihm[6], dass er im Begriff sei zu sterben[7], *und es geschah*[8] als sie sich versammelt hatten[9], sprach er zu ihnen: 2. „Ich Levi wurde in Freude *empfangen und* geboren in Charran[10]. Und *danach*[11] kam ich mit meinem Vater nach Sikim. Und ich war ein Jüngling von *ungefähr* zwanzig Jahren, als wir einen Rachezug machten ich und mein Bruder Simeon gegen die Amurhäer, wegen Dina, unserer Schwester[12]. *Als ich in Abelmâ'um hütete, kam der Geist der Weisheit des Herrn über mich und ich sah, dass alle Menschen verloren waren durch ihre Wege und wie sich eine Mauer erbaut hatte die Ungerechtigkeit und wie sich auf einen Turm setzte die Ungerechtigkeit*[13]. *Und ich*

1 B* + des Sohnes des Jakob.

2 Der Relativsatz fehlt in B*.

3 Rec. α: περί. β: κατά.

4 Der Text von α ist hier entstellt, A: „und während er selbst lebte (war)" B: ‚bis er selbst war." Das letzte ist ganz sinnlos, das erste im Zusammenhang nicht zu ertragen.

5 B* hat von diesem mit dem griechischen Texte übereinstimmenden Zusatz nur „denn."

6 Rec. α + „ein Gesicht."

7 Rec. α hat direkte Rede „ὅτι μέλλεις ἀποθνήσκειν. Danach herrscht einige Verwirrung. Rec. α fährt fort: „er rief zu sich seine Söhne." B* „weshalb er sagte, dass sich die Brüder und ihre Söhne versammelten." Der Text der Rec. β wird wohl von CD erhalten sein, die den Passus auslassen. Er ist in der That in ihr störend, weil nach dieser Rec. schon vorher von dem Zusammenrufen der Söhne die Rede war.

8 Die Worte gehören B* an. Doch sind sie vielleicht ursprünglich.

9 Rec. α + „zu ihm."

10 Offenbar sind ἐν χαρᾷ und ἐν Χαρράν Dubletten, von denen die zweite den ursprünglichen Text bieten wird.

11 B* „nach acht Jahren." 11 B* + „als wir nach Sikim kamen."

12 Von dem folgenden hat A nur die Worte: „Während ich nun bei unserer Herde war, da sah ich alle Menschen, dass sie verloren waren durch ihre Wege. Und ich betete zu Gott, und ich erbat von ihm, dass sie gerettet würden." Alles fehlt in B. Das Cursive gilt also nur bedingt von Rec. α.

13 B*: „und wie sie sich setzten auf den Turm der Ungerechtigkeit."

wurde traurig wegen der Söhne der Menschen und ich betete zu Gott, dass er sie retten möge. Da überfiel mich ein Traum, und ich sah einen hohen Berg[1], der in Abelmâ'um ist[2]. Und siehe, es öffneten sich[3] die Himmel und ein Engel des Herrn sprach zu mir[4]: „Levi[5] tritt hier ein". Und als ich eingetreten war in den ersten Himmel, und in den zweiten Himmel[6]. Und ich sah dort Wasser[7], dass es schwebend hing *mitten zwischen den beiden. Und wiederum sah ich einen Himmel, einen strahlenderen und heitereren als den zweiten. Denn eine unendliche Höhe war in ihm.* Und ich sage zu dem Engel[8]: „Warum ist dies also?"[9] und es sprach zu mir *der Engel: „wundere dich nicht über dies, denn du wirst andere und zwar vier*[10] *Himmel sehen, heiterere als diese und unbegreifliche.* Wenn du dorthin kommst,[11] so wirst du nahe bei dem Herrn stehen[12], und wirst ein Diener sein[13] und seine Ratschläge wirst du den Menschen verkünden[14] *und von der Erlösung Israels wirst du predigen*[15]. Durch deine und Judas Hand wird sich der Herr[16] offenbaren unter den Menschen *und dein Leben ist auf Seiten des Herrn, und er wird dir sein ein Landgut von Weinbergen und Fruchtbäumen und zu Schätzen*[17] *von Gold und Silber.*

3. Nun höre du über die sieben Himmel[18]. Der der untere ist, ist deshalb trübselig, weil er die Ungerechtigkeit der Menschen sieht[19].

---

1 B* + „einen Berg der Schilde."

2 Statt des Relativsatzes hat Rec. α: „und ich stand auf dem Berge."

3 Rec. α + „mir."

4 Rec. α: „und es trat zu mir ein Engel Gottes und sprach (+ *zu mir A*)."

5 Rec. α + „komm."

6 Der Text von β ist lückenhaft. Rec. α: „und er führte mich von weitem bis zum zweiten Himmel."

7 Rec. α: „grosse Gewässer."

8 Rec. α: „zu ihm."

9 Rec. α: „was ist dies, Herr?"

10 Die Interpolation der Worte „und (zwar) vier" ist handgreiflich. Siehe auch Rec. α Anm. 18.

11 Rec. α: „wenn du hindurchkommst."

12 Rec. α: „vor dem Herrn beben."

13 B* „ein Diener des Herrn", Rec. α „sein Diener."

14 Rec. α: „du wirst seinen zukünftigen Rat den Menschen offenbaren."

15 B* + „und wisse" Rec. α + „und"

16 B + „euren Söhnen."

17 CD < „zu Schätzen", was vielleicht nur eine Glättung von B* ist.

18 Rec. α „über das Gesicht, das dir erschienen ist."

19 Statt dieses Satzes hat Rec. α: „der erste Himmel, um deswillen du bei dir dachtest, dass du die Werke der Ungerechtigkeit der Menschen sähest." Vielleicht ist der Text verderbt und zu lesen: „der erste Himmel wurde deshalb unter dich erniedrigt."

Der zweite aber enthält Feuer und Schnee und Eis bereitet[1] für den Tag der Gebote des Herrn[2], bei dem gerechten Gerichte Gottes. Und in ihm waren alle Geister (bereit) zur Fahrt zur Rache an den Gesetzlosen. Und im dritten sind die Scharen der Zeiten (?), und sie sind geordnet für das gerechte Gericht, Rache zu üben für die Verführung der Gerechten und an Beliar. Des vierten aber, über den die Heiligen Gottes sind; denn was über allem ist, da ruht mitten[3] die Herrlichkeit Gottes im Allerheiligsten über der ganzen Heiligkeit. Und hinter ihm sind Engel, die Diener seines Angesichtes, die Versöhner vor dem Herrn für jede[4] Unwissenheit der Gerechten. Und sie bringen dem Herrn süssen Wohlgeruch dar, ein vernünftiges und blutloses Opfer. In dem unteren aber sind die Engel, die Antworten bringen den Engeln vom Angesichte des Herrn. Und nach diesen sind Throne und Herrschaften, wo man beständig Gott Lobpreis darbringt. Wenn nun der Herr auf uns schaut, so bewegen wir uns alle, Himmel und Erde und die Tiefen vor dem Angesichte seiner Herrlichkeit. Aber die Söhne der Menschen bemerken dies Alles nicht und darum sündigen sie[5].

4. Nun aber erkennet, dass der Herr ein Gericht halten wird über die Söhne der Menschen. Denn die Steine werden gespalten werden, und die Sonne wird sich verfinstern und die Wasser werden vertrocknen und das Feuer wird hell glänzen und alle Geschöpfe werden erschüttert werden. Und der Hades wird gefangen werden bei den (durch die) Marter des Höchsten und die unsichtbaren Geister werden zergehen[6], aber die ungläubigen Menschen werden bleiben in derselben Ungerechtigkeit. Deshalb werden sie auch durch Marter gerichtet werden. Siehe, es hörte der Höchste auf deine Gebete und er trennte dich von der

---

[1] „bereitet“ < B*, + „ist er“ B.

[2] In Rec. α lautet der Schluss des Capitels von hier an: „das Allerheiligste aber ist über alle Heiligkeiten. Aber Scharen der Engel sind die Diener und Lobsinger (δοξάζοντες?) des Herrn, die auch die Boten seiner [*Text fehlerhaft; statt „seiner“ bieten die Hss. „aber“*] Gottheit. Wann nun der Herr blickt auf seine ganze Schöpfung, dann erbeben die Himmel und die Erde und die Tiefen. Aber die Söhne der Menschen bemerken dies alles nicht. 4. Aber daran werdet ihr erkennen, dass der Herr Rache nehmen wird an den Söhnen der Menschen, dass sich die Felsen spalten werden und die Sonne sich verfinstern wird, und die Wasser vertrocknen werden und das Feuer hell erstrahlen wird und alle Geschöpfe vernichtet werden. Und die unsichtbaren Geister werden fliehen und die Unterwelt wird gefangen werden bei (durch?) den Martern des Höchsten. Und nachdem er dies gesagt hatte, sprach er wieder zu mir: Siehe u. s. w.

[3] „mitten“ < B*.

[4] „jede“ < B*.

[5] B* + „und erzürnen den Höchsten“, was vielleicht der Rec. β angehört.

[6] CD mit Rec. α Textfehler „werden entfliehen.“

Ungerechtigkeit[1], dass du ihm würdest zum Diener[2] *und zu einem Sohne*[3] und zum Liturgen seines Angesichtes[4]. Und[5] das Licht seiner[6] Einsicht wird dich erleuchten, das leuchtende Jakobs. Und[7] wie die Sonne wirst du erscheinen allen Geschlechtern Israels. *Und er wird dir Segen geben und deinem ganzen Geschlechte, bis der Herr heimsuchen wird alle Heiden durch das Erbarmen seines Sohnes in Ewigkeit der Zeiten*[8]. Aber[9] deine[10] Söhne werden ihre[11] Hände an ihn legen, und werden ihn kreuzigen. Darum wurde dir gegeben Rat[12] und Einsicht, damit du ermahntest deine[13] Söhne, um seinetwillen[14]. Denn wer ihn segnet[15], wird gesegnet sein, und wer ihm flucht, wird seine Seele verlieren.

5. Und[16] es öffnete mir der Engel die Thore des Himmels und ich sah den heiligen Tempel und den Höchsten auf dem Throne der Herrlichkeit. Und er sprach zu mir: „Levi, dir ist gegeben[17] die Macht[18] des Priestertums, bis ich käme und wohnte[19] mitten in Israel". Dann[20] führte mich der Engel[21] auf die Erde, und gab mir ein Schwert und einen Schild und sprach zu mir[22]: nimm Rache an den Sikimiten[23] wegen Dina[24], deiner Schwester. Und ich werde mit dir sein, denn der Herr sandte mich, und du wirst in jener Zeit zu Ende gehen[25] *inmitten der*

---

1 Rec. α „Ungesetzlichkeit."

2 Rec. α: „ein Diener."

3 Diese Worte fehlen in Rec. α.

4 Rec. α: „und ein gläubiger Liturg vor seinem Angesicht."

5 „Und" fehlt in Rec. α.

6 Statt „seiner" hat Rec. α: „Des Herrn."

7 „Und" fehlt in α.

8 Statt des Cursiven hat α nur: „und es wird geschehen in den letzten Tagen, da wird Gott seinen Sohn senden, um die Geschöpfe zu erlösen."

9 „Und" α.

10 „eure" α.

11 „ihre" < α.

12 „Ratschläge" α.

13 „deine" < B*.

14 Statt „um seinetwillen" hat α „nicht gegen ihn zu sündigen."

15 „Die ihn segnen" α. Ebenso im folgenden Plural.

16 Und [*nachdem* + *B*] der Engel [*dies gesagt hatte* + *B*] öffnete." Rec. α.

17 „gab ich" α.

18 „den Segen" α.

19 „und mich offenbarte" α.

20 „Und hiernach" α.

21 α + „des Herrn."

22 α + „Komme und."

23 „Ägypten" α.

24 Der Name fehlt in α.

25 „und ich werde vernichten" α.

Söhne Emors, wie geschrieben ist auf den himmlischen Tafeln. Und ich sprach *zu ihm:* Ich bitte dich, Herr, sage mir deinen Namen und[1] ich will rufen zu dir[2] am Tage meiner Bedrängnis. Und er sprach: Ich bin der[3] Wächter des Geschlechtes[4] Israel, damit sie nicht bis zum Ende zu Grunde gehen. *Denn alle*[5] *bösen Geister stürzen gegen sie.* Und *hiernach,* nachdem ich aus dem Schlafe aufgewacht war, pries ich den Höchsten *und seinen Engel, den Wächter des Geschlechtes Israel und alle Scharen der Gerechten.*

6. Und als ich zu meinem Vater gekommen war, fand ich einen ehernen Schild, wegen dessen auch der Name des Berges „Schild" genannt wurde, der nahe bei Gabal[6] ist rechts von Abila[7]. Und ich bewahrte dieses Wort in meinem Herzen und ich sprach[8] mit Ruben, meinem Bruder, dass sie den Söhnen Emors sagten, und dass sie sie beschnitten[9]. Und weil ich *einen Eifer* eiferte *um das, was sie mitten in Israel gethan hatten*[10] vernichtete ich die Sikimiten vor allen und Simeon die Amurhäer. Und hiernach als unsere Brüder kamen[11], unterwarfen sie die Stadt mit dem Munde des Schwertes. Und es hörte es unser Vater[12], *und er wurde zornig* und sehr traurig[13], weil sie zuerst angenommen hatten die Beschneidung und danach starben; um deswillen[14] machte er seinen Segen anders[15]. Wir hatten in Wahrheit gesündigt[16], weil wir dies entgegen seinen Wünschen gethan hatten. Und ich wurde krank an jenem Tage. Aber[17] ich sah, dass der Urteilsspruch schlimm war über sie von Gott gegen die Sikimiten[18], weil sie auch an der Sara

1 „Denn" α.
2 „Deinen Namen nennen" B; A = Rec. β.
3 „Wächter, der" + α.
4 „Stammes" α.
5 „alle" < B*.
6 Gebal α.
7 So CD, B* Abima, AB Abina.
8 „beriet" α; die Rec. α fügt noch hinzu: „mit meinem Vater.
9 Statt dessen α: „dass sie ihren Leib beschnitten."
10 Rec. α statt dessen: „wegen der Schmach meiner Schwester."
11 A „kamen unsre Brüder", was vielleicht der Text von α ist.
12 α: „als . . . hörte."
13 Rec. β hat durch einen Textfehler ein Synonym des vorhergehenden Verbs.
14 „weshalb er" α.
15 Rec. α: ἐν τῇ εὐλογίᾳ ἡμῶν ἀλληγόρηcε.
16 Rec. α verderbt; zu lesen wie in Rec. β.
17 „Und" α.
18 Hier ist der Text offenbar in Unordnung geraten. Rec. α: „ich sah das Urteil des Zornes Gottes über die Sikimiten." So wird auch hier zu lesen sein. „Über sie" neben „gegen die S." ist unerträglich.

ebenso handeln wollten in der Fremde. *Und (weil) sie gemartert hatten die Herden, während sie trächtig waren* und (weil) sie den Jeblâ[1] *und* seinen Knecht *sehr* gequält hatten. Denn so thaten sie mit allen Fremden, und *mit Gewalt* raubten sie ihnen die Frauen. *Und sie machten sie zu Flüchtlingen und er*[2] *kam über sie bis zum Ende.*

7. Und ich sprach[3] zu meinem Vater: Es zürne[4] nicht mein[5] Herr Jakob, dass deinetwillen der Herr die Kananiter[6] verachtete *und es gab der Herr ihr Land dir und deinem Geschlechte nach dir.* Und es wird von jenen Zeiten Sekim genannt werden: Stadt der Thoren, *denn wie einer einen Thoren prellt, so haben wir sie geprellt.* Denn Thorheit haben sie verübt in Israel[7] und haben meine Schwester geschändet. Und[8] wir kamen nach Bethêl.

8. Und dort erschien mir wiederum ein Gesicht wie das erste, nachdem wir dort 60[9] Tage gewesen waren. Und ich sah dort sieben Männer in weissen Kleidern, die zu mir sprachen: *Stehe auf und* ziehe das Kleid des Priestertums an und lege an[10] die Krone der Gerechtigkeit[11]. Und ein jeder von ihnen brachte[12] (etwas) *und sie legten (es)* auf mich und sprachen[13]: *Von nun an* sei Priester des Herrn[14] du und dein Same bis in Ewigkeit. *Und* der erste salbte mich mit heiligem Öle, und gab mir den Stab des Gerichtes. Der zweite *aber* wusch mich mit reinem Wasser und gab mir zu essen Brot und heiligen Wein und zog mir an ein schönes und glänzendes Kleid. Der dritte warf über mich Byssus *in Ähnlichkeit des Ephods.* Und der vierte legte um mich einen Gürtel in Ähnlichkeit des Purpurs. Und[15] der fünfte, in Ähnlichkeit einer fetten

---

1 So in CD; B* Ambla'êm, α: Wembolâ.
2 „er" von B* besonders ausgedrückt.
3 „spreche" α.
4 Rec. α + „mir".
5 mein < B.
6 Rec. α durch Textfehler „die Städte."
7 „an Israel" A.
8 Rec. α + „nachdem wir von dort weggegangen waren."
9 „70" Rec. α.
10 „lege an" < D.
11 α: „setze . . . auf dein Haupt." Danach + „und das Gebot der Einsicht, und das Wort der Wahrheit, und das Band des Glaubens, und den Schmuck des Zeichens auf deiner Schulter, und das Ephod der Prophetie."
12 „nahmen und brachten" α.
13 „sprach" B.; α + „zu mir."
14 α: „Gottes."
15 „aber" B* = Rec. α.

Olive gab er mir < einen Zweig >[1] *und sie füllten meine Hände mit Wohlgeruch.* Und der sechste[2] füllte meine Hände mit Wohlgeruch, weil ich[3] als Priester waltete vor dem Herrn. *Und der siebente setzte den Kranz des Priestertums auf mein Haupt.* Und er sprach zu mir: Levi, in drei Häupter wird sich dein Same teilen, und *du wirst sein*[4] zum Zeichen der Ankunft der Herrlichkeit des Herrn. Und[5] des Herr vertraute[6] dir unter den ersten sein Erbe an[7] und grösser als du wird keiner sein[8]. Der zweite *aber* wird im Priestertum[9] sein: und der dritte wird sein[10] ein neuer[11] Name. Denn ein König in Juda wird er sein; und er wird machen ein neues[12] Priestertum nach Art der Völker *aller* Heiden[13]. Aber seine Ankunft ist unaussprechlich, wie *ein Prophet* des Höchsten *aus dem Samen Abrahams unseres Vaters.* Aller Wunsch[14] in Israel wird < dir >[15] sein und in deinem Samen *und ihr werdet essen alles Ansehen der Schönheit* (*schön anzusehende*)[16] und vom Altare des Herrn wird essen dein Same. Und von ihnen werden sein die Hohenpriester, *Richter und Schreiber.* Denn[17] von ihrem Mund wird bewahrt die Heiligkeit[18]. Und erwacht[19] erstaunte ich[20], weil dies Gesicht ähnlich dem ersten[21] war.

---

[1] wörtlich „Olive des Fettes"; B*: „vom Fett"; aber das ist Korrektur des durch Ausfall von „einen Zweig" unverständlich gewordenen Textes. „Einen Zweig" hat richtig α; die Worte sind nicht zu entbehren.

[2] In B* sind 6 und 7 vertauscht, wie in Rec. α, entsprechend dem Griechen.

[3] „indem ich" α.

[4] Die Worte fehlen in CD, wie in α.

[5] „Denn" B*.

[6] vielleicht Textfehler statt: „wird anvertrauen."

[7] CD „vertraute ihnen das Erbe an; er wird gross sein und (grösser) als er wird keiner sein."

[8] „und die zuerst glauben, denen wird ein grosses Erbe sein" α.

[9] „ein Priestertum" B* CD, Textfehler; α: „ein grosser Priester."

[10] „genannt werden" α.

[11] in α und β Textfehler „sein" statt „neuer."

[12] CD „sein", Textfehler.

[13] statt dieses Satzes „und er wird üben Barmherzigkeit an allen Völkern der Heiden" α.

[14] „alle Wünsche" α.

[15] „Dir" mit α und dem Griechen einzusetzen.

[16] vielleicht zu lesen „Schönheit von Ansehen."

[17] „Und" α.

[18] „wird sein Bewahrung der Heiligkeit des Herrn" α.

[19] α + „aus dem Schlafe."

[20] Der Text von α ist hier verdorben A: „ich tadelte" B: „ich wusste dort." Beide Formen weisen auf den Text von β als das Richtige hin.

[21] α + „Gesichte."

8. Mai 1900.

Und ich verbarg < es >[1] in meinem Herzen, und nicht sagte ich es jedem Menschen[2] auf der Erde an[3].

9. Und nach zwei Tagen kamen wir, ich und Juda zu Isaak mit unserem Vater[4]. Und es segnete mich *der Vater meines Vaters* gemäss allen meinem Worten[5], die ich sah. Und nicht wollte er gehen *mit uns nach Bethêl.* Und es sah mein Vater *Jakob* im Gesicht meinetwegen, dass ich ihm sein würde zum Priester vor dem Herrn[6]. Und er erwachte mit dem Morgen und brachte den Zehnten in seinen Händen. Und wir kamen nach Ḥebron um dort zu wohnen. Und Isaak rief mich *sehr* oft und erinnerte mich an das Gesetz des Herrn[7]. Und er zeigte mir[8] das priesterliche Gesetz der Ganzopfer[9], der Opfer *und der freiwilligen Opfer und der Sühnung. Und*[10] *beständig gab er Ratschläge und lehrte und gebot mir vor dem Herrn*[11] und sprach zu mir: „Hüte dich[12], Kind, vor dem Geist der Hurerei[13], denn er betrügt dich und ist bereit, deine Bestimmung[14] zu beflecken. *Nun* nimm du dir ein Weib, solange du jung bist, damit du keinen Makel an dir habest und[15] Befleckung; und nicht sei sie von fremden Geschlechte oder von den Heiden. Und vor deinem Eintritt in das Heilige wasche dich und beim Opfern heilige dich. *Und wenn du das Opfer darbringen wirst, so heilige deine Seele von den 12 Bäumen, und indem sie die Blätter alle Zeit halten*[16], *sollst du* (*sie*) *vor den Herrn bringen, wie mich Abraham lehrte. Und von allen heiligen Tieren sollst du ein Ganzopfer opfern dem Herrn und von aller Erstgeburt und von den Gewächsen und von dem Wein sollst du ein Spendeopfer opfern dem Herrn und jedes Ganzopfer sollst du mit Salz salzen.*

---

[1] „es“ mit α einzusetzen.

[2] „irgend jemand“ α.

3 Statt dessen „bis heute“ α.

4 B* < „mit“. α: „dem Vater unseres Vaters“, was richtig sein muss, da Jakob nicht zugegen gedacht ist.

5 „allen Worten meines Gesichtes“ α.

6 „Gott“ α.

7 α + „wie es mich der Engel des Herrn gelehrt hatte.“

8 „lehrte mich“ α.

9 + „und“ α.

„und“ < CD.

11 „und gebot . . Herrn“ < B*.

12 α: „sei vorsichtig mit.“

13 „der Hurerei des Geistes (der Geister B)“ α.

14 wörtl. „Depositum“. α: „Dein Gesetz.“

15 α + „keine.“

16 Der Sinn ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich ist „und“ z. str.

10. Nun aber bewahrt, meine Kinder[1], was ich hörte von meinen Vätern; das gebiete ich euch. Unschuldig bin ich hiernach an allen euren Ungesetzlichkeiten *und Übertretungen* die ihr begangen habt *am Ende der Zeit* an dem Erlöser der Welt[2]. Indem ihr gottlos seid, bringt ihr in Verwirrung Israel und erweckt über euch sehr grosse Übel von dem Herrn und ihr werdet gesetzlos handeln mit Israel, bis (es) nicht mehr ertragen kann Israel[3] angesichts der Übelthaten[4]. Sondern es wird zerrissen werden der Vorhang des Tempels, damit er nicht verberge eure Schande. Und ihr werdet zerstreut werden unter alle Heiden und ihr werdet *dort* sein zur Schande und zum Fluch[5] und zur Niedertretung (καταπάτημα)[6]. Denn dies Haus, das der Herr[7] erwählte, wird Jerusalem genannt werden, wie geschrieben ist in den Büchern Enochs des Gerechten.

11. Nun, als ich mir ein Weib genommen hatte, war ich 28 Jahre alt[8]. Und der Name meines Weibes[9] war Melka. *Und sie empfing und gebar einen Sohn*[10] *und nannte seinen Namen Gersam*[11] *weil wir in dem Land, in dem wir waren, in der Fremdlingschaft waren; denn Gersam ist Fremdlingschaft übersetzt. Und ich sah seinetwegen, dass er nicht in dem ersten Range war*[12]. Und Kahath[13] wurde mir geboren im 35. Jahre *gegen Sonnenaufgang.* Und ich sah in einem Gesicht, dass er inmitten Vieler stand, grösser als die ganze Versammlung[14]. *Deshalb nannte ich seinen Namen* Kahath, d. i. Anfang der Salbung[15] und des Gerichtes. Und als dritter wurde mir geboren Merari[16] im 43. Jahre[17]; und weil er seiner

[1] „Kinder bewahrt, was ich euch jetzt gebiete, was" . . α.
[2] „der Geschöpfe" α.
[3] „Jerusalem" B* „Jerusalem, die Stadt" α.
[4] „neue Ungesetzlichkeit" α.
[5] α stellt beide Worte um.
[6] α + „der Fremden."
[7] α + „sich."
[8] „Als ich nun 28 Jahre alt war, nahm ich mir ein Weib" α.
[9] „ihr Name" α.
[10] „einen Sohn" < CD.
[11] Gerson B*.
[12] Statt des Cursiven hat α: „Und als wir in Gesem waren; denn wir waren Fremdlinge im Land, in dem wir waren — denn Gesem ist Fremdlingschaft übersetzt." Das ist so ohne Sinn und Verstand.
[13] B + „mein Sohn."
[14] In β ist der Text sinnlos verdorben; zu emendieren nach α.
[15] „Der Grösse" α, was wohl das Richtige ist.
[16] In α ist der Name zu Mistarim entstellt.
[17] α + „meines Lebens."

Mutter schwer wurde, nannte sie[1] ihn[2] Merari, das ist übersetzt: „Bitterkeit (ist) mir." Aber der Jokabeth[3] wurde[4], als ich 64 Jahre alt war[5], in Ägypten geboren[6]. Und ich war damals verherrlicht inmitten meiner[7] Brüder.

12. Und es nahm Gersam[8] ein Weib, die *wurde schwanger und* gebar ihm[9] den Lomi[10] und den Semêi[11]. Und die Söhne des Kahath, Amram[12] und Isaḥara[13], Ḥebron und Uziêl.[14]. Und es nahm zur Ehe Amram die Joḥabeth[15], meine Schwester; denn in einem Jahre[16] wurden er und meine Schwester geboren. Acht Jahre war ich, als ich in das Land der Kanaaniter[17] kam; und 18 Jahre war ich, als ich die Sikimiter vernichtete[18] und 19 Jahre war ich alt[19], als ich Priester[20] wurde und 28 Jahre war ich alt, als ich[21] ein Weib nahm. Und 40 Jahre alt war ich, als ich nach Ägypten kam. Und siehe, ihr meine Söhne seid drei Geschlechter[22]. *Und Joseph war 110 Jahre alt, als er starb.*

13. Und nun, meine Kinder, gebiete ich euch, dass ihr den Herrn euren Gott fürchtet[23], und dass ihr wandelt in Reinheit seiner Gebote[24]. Nun[25] lehrt *auch ihr* eure Söhne die Schriften, damit sie weise seien in Allem in ihrem Leben[26], beständig zu lesen das Gesetz des Herrn, dass

---

1 „nannte ich" A.
2 „seinen Namen" A.
3 Der Name ist in B* zu Naḥabeth, in CD zu Gnapat entstellt.
4 α + „mir."
5 α: „im 64. Jahre meines Lebens."
6 „während ich in Ägypten war" α.
7 „vieler" α.
8 „sich" + α. Der Name lautet in A Gethosn, in B* CD Gerson.
9 α + „einen Sohn."
10 B* „Lomni", α „Lumi."
11 B Sumi, A Sémi.
12 „Abraham" andere Hss. (welche?).
13 Isahar und Isahara B*, offenbar Dublette; α hat Isaḥar.
14 Uzel α.
15 B* Naḥabeth.
16 α „an einem Tage."
17 „Kanaan" α.
18 B* „und 18 Jahre alt vernichtete ich" . . .
19 B* „19 Jahre alt" . . .
20 α + „des Herrn."
21 α + „mir."
22 „ihr, meine Söhne, seid drei" α.
23 B* hat durch Textfehler „denket an."
24 α: „in Gerechtigkeit in allen seinen Geboten."
25 „Und" α.
26 „in ihrem ganzen Leben" α.

sie in Ehren gehalten werden[1]. Und nicht werde ich[2] fremd sein, wohin er kommt[3]. *Und viele Freunde wird er erwerben, mehr als seine Eltern. Und viele von den Menschen werden begehren, euch zu dienen und zu hören die Gebote aus eurem Munde. Übt Gerechtigkeit, meine Kinder, auf der Erde, damit ihr sie findet im Himmel. Und säet in euren Seelen Gutes* (ἀγαθά), *damit ihr es findet in eurem Leben. Denn wenn ihr Böses säet, allen Streit, so werdet ihr Bedrängnis ernten. Erwerbet Weisheit in Furcht des Herrn, schnell; denn wenn < im Streit >*[4] *sind Provinzen und die Städte werden verwüstet, so wird Gold und Silber und alle Besitztümer vernichtet.* Aber die Weisheit[5] vermag[6] keiner wegzunehmen[7] ausser der Blindheit der Ungesetzlichkeit *und der Fülle* (πλήρωσις) *der Ungerechtigkeit.* Denn ihm wird[8] Weisheit sein[9], und[10] Kriegsruhm *und auf der Erde wird er ein Fremdling sein, wie in seinem Lande, und inmitten der Feinde wird er erfunden als Freund.* Denn wenn du etwas lernst und thust es, so wirst du ein Throngenosse von Königen sein, wie Joseph, unser Bruder.

14. Und nun, meine Kinder[11], weiss ich aus den Schriften des Henoch, dass ihr am Ende der Zeiten gesetzlos sein werdet, *was alle Heiden thun werden* und ihr werdet eure Hände an den[12] Herrn legen[13], *und Schmach werden über euch bringen eure Brüder und ihr werdet sein allen Heiden ein Gespött. Denn unser Vater Israel war rein von aller*[14] *Ungerechtigkeit der Priesterschaften, die die Hände legen an den Erlöser der Welt. Meine Kinder, seid rein, wie der Himmel besser ist, als die Erde. Und ihr seid wie die Sterne Israels, ihr sollt sein wie die Sonne und der Mond und nicht sollen alle Heiden euch etwas thun. Denn wenn*

---

1 Statt des Cursiven hat α: „denn jeder, der die Gebote des Herrn kennt, wird in Ehren gehalten."

2 α: „wird er."

3 Statt der folgenden Cursive hat α: „Säet Barmherzigkeit auf Erden, damit ihr Ruhe erntet. Weisheit werdet ihr erwerben und die Furcht des Herrn, Gottes. Denn wenn im Streit sind die Provinzen, so werden sie verwüstet und die Besitzungen zerstört."

4 Die Worte sind nicht zu entbehren und nach α einzusetzen.

5 α + „der Weisen."

6 α „wird vermögen."

7 A + „von ihnen", B „von ihm."

8 α + „seine."

9 α + „wie eine feste Stadt."

10 α + „zum"

11 α + „gebiete ich euch, was ich weiss . ."

12 α: „euren."

13 α + „in aller Schlechtigkeit."

14 CD < „aller."

ihr euch verfinstert in Ungerechtigkeit, so werden Flüche über euer Geschlecht kommen. Und das Licht, das euch durch die Hand des Gesetzes gegeben ist, zur Erleuchtung[1] *eines jeden Menschen, es werdet ihr töten wollen und das ihm feindliche Gebot lehren entgegen der Gerechtigkeit Gottes; die Gebote Gottes werdet ihr rauben und den Teil*[2] *des Herrn werdet ihr stehlen und bevor ihr Gott opfert, werdet ihr das erwählte nehmen und werdet essen mit Hurern, aus Verachtung und Geiz werdet ihr die Gebote Gottes lehren, die verheirateten Frauen werdet ihr schänden*[3], mit Hurern und mit Ehebrechern (wörtl. Hunden) werden eure Versammlungen[4] sein und die Töchter der Heiden werdet ihr euch zu Weibern[5] nehmen in der Meinung, sie zu reinigen[6] durch eure Ungesetzlichkeit. Und eure Beilager werden sein in Ungesetzlichkeit ähnlich den Leuten von Sodom und Gomorra. Und ihr werdet euch erhöhen[7] durch euer Priestertum[8]. Und nicht nur dies werdet ihr thun, sondern ihr werdet euch[9] gegen die Gebote Gottes erheben[10] *und werdet (sie) verwirren, indem ihr die Heiligkeit verachtet und verlacht.*

15. Darum wird der[11] Tempel, den der Herr erwählen wird[12], wüste sein in Unreinheit und Raub[13] und ihr werdet gefangen weggeführt unter alle Völker *und ihr werdet ihnen sein zur Unreinheit und ihr werdet nehmen Schmach und Schande von dem gerechten Gerichte Gottes. Und alle, die euch sehen, fliehen vor euch*[14]. Und wenn es nicht < ist >[15] wegen des Abraham, Isaak und Jakob eurer[16] Väter, so würde der sechste Teil eures[17] Geschlechtes nicht bleiben auf der Erde.

16. *Und nun erkannte ich aus der Schrift des Enoch, dass ihr euch*

---

1 Das im Text hier folgende „und" ist zu streichen.

2 Textfehler „Kelch" statt „Teil."

3 Statt des Cursiven hat α nur die Worte: „und ihr, feindlich dem Herrn, werdet euer Gesetz lehren."

4 α: „wird eure Versammlung."

5 α: „zur Ehe."

6 α +: „durch die Heiligkeit eurer Ungesetzlichkeit."

7 B* „ihr erhöht euch." In CD fehlen infolge Abirrens zwei Zeilen.

8 α + „das über die Menschen erhabene."

9 α + „auch."

10 α „ihr werdet feindlich sein."

11 α: „euer."

12 α + „eine Stätte seines Namens zu sein."

13 α: „im Greuel der Verwüstung."

14 Statt des Cursiven hat α nur: „und zum Gespött werdet ihr allen Völkern."

15 Fehlt in β.

16 „unserer" α.

17 α: „unseres."

70 *Wochen*[1] *verirret, und er*[2] *wird das Priestertum beflecken und die Brandopfer werdet ihr verunreinigen*[3]. *Und den Mann, der wiederum erneuert dies Gesetz des Höchsten, den werdet ihr einen Betrüger nennen und ihr werdet das Gesetz unsichtbar machen, und die Worte der Propheten werdet ihr zu nichte machen und die Gerechten werdet ihr verfolgen und die Frommen werdet ihr hassen und die wahrhaftigen Worte werdet ihr für Unreinigkeit halten*[4]. Und danach, *wie ihr meint,* werdet ihr ihn töten, indem ihr nicht im Stande seid, seine Auferstehung zu begreifen[5]. Sein unschuldiges Blut werdet ihr durch eure Bosheit auf euer Haupt bringen, und um seinetwillen wird euer Heiligtum wüste *und unrein* sein bis in den Grund und nicht wird es[6] euch ein heiliger Ort sein, sondern unter den Heiden werdet ihr sein zum Fluch und zur Zerstreuung[7], bis er[8] euch wieder beachtet und euch wieder[9] aufnehmen wird *durch Glaube und Wasser.*

17. *Wie ihr nun hörtet die 70 Wochen, so hört auch wegen des Priestertums. In jedem Jubeljahre wird sein das Priestertum. Und im ersten wird der, der zuerst zum Priestertume gesalbt wird, gross sein und er wird reden mit Gott, wie mit einem Vater und sein Priestertum wird vollkommen sein gemäss dem Herrn, und an dem Tag seiner Freude wird die Erlösung der Welt sein*[10]. *Und im zweiten Jubeljahre wird der, der gesalbt wird, von Trauer der Geliebten empfangen werden und sein Priestertum wird sein geehrt und von allen wird er verherrlicht werden. Auch der dritte Priester wird in Traurigkeit eingekleidet werden; und der vierte in Schmerzen und es wird über ihn kommen grosse Ungesetzlichkeit*[11]. *Und ganz Israel wird hassen ein jeder seinen Nächsten. Und der fünfte wird mit Dunkel bekleidet sein. Ebenso auch der sechste. Und*

---

1 Text verdorben; lies nach dem Griechen 70 Wochen. Ebenso c. 17.

2 Vielleicht Textfehler, und z. l. der Plural „ihr werdet."

3 B* „Und Verunreinigung werdet ihr über euer Priestertum bringen und die Brandopfer w. i. v."

4 Statt der Cursive hat α: „Ihr verirret euch und es werden zu Grunde gehen das Gesetz und die Propheten; ihr werdet vertreiben von euch die Gerechten; und den Mann, wenn er wiederum das Gesetz erneuert, den nennt ihr einen Betrüger und Unreinen." Doch heisst es in B: „ihr werdet . . nennen."

5 α steht nicht ganz fest: „denn (B und) nicht werdet ihr im Stande sein, seine Gerechtigkeit zu begreifen." A ist von β beeinflusst.

6 α + „ferner."

7 α: „unter die Heiden werdet ihr zerstreut werden."

8 α: „der Herr."

9 α + „erbarmend."

10 CD „wird die Erlösung der Welt sich erheben."

11 Vielleicht ist aber zu emendieren „Ungesetzlichkeit in Menge."

in dem siebenten wird Befleckung sein, die ich nicht sagen kann vor den Menschen. Aber diejenigen dürften es wissen, die dies thun. Darum werden sie in Gefangenschaft und in Leiden kommen, und ihr Land und ihre Herrschaft wird unsichtbar gemacht werden. Und in der 5. Woche werden sie zurückkehren zum Lande der Verwüstung und werden erneuern das Haus des Herrn. Und in der 7. Woche werden aufstehen Priester, Götzendiener und Kampflustige, Geldsüchtige, Stolze, Ungesetzliche, Ausschweifende, Knabenschänder und Tierschänder.

18. Und nachdem Rache an ihnen geschehen ist von dem Herrn, und das Priestertum aufhören wird, dann wird der Herr einen Priester auferwecken, dem alle Worte des Herrn offenbart werden, und er wird ein wahrhaftiges Gericht halten über die Erde an vielen Tagen. Und sein Stern wird aufgehen an dem Himmel, wie der eines Königs, um leuchten zu lassen das Licht der Weisheit wie am Mittag vor der Sonne. Und er wird wachsen über die Erde bis zum Tage seiner Erhebung. Und so wird er sich erheben, wie die Sonne auf der Erde und er wird hinaustreiben alle Finsternis, die unter dem Himmel ist, und es wird Friede sein der ganzen Erde. Die Himmel werden an jenem Tage und die Erde wird sich freuen, die Wolken werden fröhlich sein und die Weisheit des Herrn wird sich verbreiten über die Erde wie das Wasser des Meeres, und die Engel der Herrlichkeit seines Angesichtes werden sich freuen an ihm. Die Himmel werden geöffnet werden von dem Tempel seiner Herrlichkeit und er wird über sie kommen durch die Stimme (mit der St.) des Vaters wie von Abraham zu Isaak. Und seine Herrlichkeit werden sie über ihn sagen. Und der Geist der Weisheit und Einsicht wird über ihm ruhen auf den Wassern. Er wird auch geben die Weisheit des Herrn (denen), die in Wahrheit wandeln werden in Ewigkeit. Und nicht wird ihm ein Nachfolger sein von Geschlecht zu Geschlecht in Ewigkeit. Und in seinem Priestertum werden die Heiden sich vermehren durch Weisheit über die Erde, und sie werden erleuchtet durch die Gnade des Herrn. Aber Israel wird abnehmen durch Unwissenheit und wird verfinstert werden durch Trübsal und in seinem Priestertum werden sie verderbt werden durch Sünden. Und die Gesetzlosen werden ausruhen mit Übeln. Aber die Gerechten werden zur Ruhe kommen in ihm, weil er ja öffnen wird die Thore des Paradieses. Und er wird zurückhalten das drohende Schwert Adams und er wird den Heiligen geben zu kosten von dem Baume des Lebens. Und der Geist der Heiligkeit wird über ihm sein und Beliar wird von ihm gebunden werden; und er wird Herrschaft geben seinen Söhnen niederzutreten die bösen Geister; und der

Herr wird sich freuen über seine Söhne und er wird zufrieden sein mit seinem Geliebten bis in Ewigkeit. Dann werden aufjauchzen Abraham, Isaak und Jakob und ich werde mich freuen und alle Heiligen werden anziehen Freude.

19. Und nun, ihr[1] Kinder, hörtet ihr alles,[2] nun[3] wählt euch, < sei es Licht >[4] sei es Finsternis, entweder das Gesetz[5] des Herrn oder das[6] Beliars. Und indem wir unserm Vater antworteten, sprachen wir[7]: Vor dem Herrn wollen wir wandeln nach seinem Gesetz. Und es sprach *zu uns* unser Vater[8]: Zeuge ist mir[9] der Herr, und Zeugen sind seine Engel, *ich zeuge und ihr von ihm und von seinem Munde*[10] und wir sprachen: „ich werde Zeuge sein"[11]. Und nun hörte Levi auf, seinen Söhnen zu befehlen *und er streckte seine Füsse aus* und wurde hinzugefügt seinen Vätern, nachdem er gelebt hatte 137[12] Jahre und sie legten ihn in einen Sarg *in Ägypten* und dann später begruben sie ihn in Hebron und legten ihn mitten zwischen Abraham, Isaak und Jakob[13]. —

Es schien mir angezeigt, die Übersetzung dieses Testamentes, die natürlich auf Schönheit der Sprache keinen Anspruch erheben will, hier unverkürzt einzurücken, weil so am besten das Verhältnis der beiden Recensionen deutlich wird, zugleich auch, weil eine Collation dieses wichtigen Testamentes bisher noch fehlte. In die Augen fallend ist zunächst die starke Reduction des Stoffes in der Recension α. Abgesehen von den zahlreichen kleineren Stücken fehlen ganz die beiden Capitel 17 und 18. Man könnte daran denken, dass der Übersetzer oder ein Abschreiber der Übersetzung auf eigne Faust den Umfang des Testamentes etwas reducieren wollte. Aber damit kommt man doch nicht aus. Denn das Testament des Juda, das noch etwas länger ist, ist nicht in dieser Weise verkürzt worden. Zudem stehen neben den

---

[1] α: „meine."

[2] α + „von mir."

[3] B* „siehe."

[4] fehlt in β; doch ist es jedenfalls mit α einzusetzen.

[5] α: „die Thaten."

[6] α: „die Thaten."

[7] B: „indem sie ihrem V. antworteten, sprachen sie."

[8] A: „Levi, unser V." Doch B „ihr V." vgl. die vorhergehende Anm.

[9] α + „heute."

[10] Statt des Cursiven hat α: „wegen der Worte meines Mundes."

[11] B* sinnlos; corrigiere nach CD. B hat vorher geändert: „und die Söhne sprachen." α bietet ferner nur die Worte: „ich will's sein, ich will's sein."

[12] α: „135."

[13] Der Schluss lautet in α: „und danach legten sie ihn und begruben ihn in Hebron mitten zwischen A., I. und Jakob."

Kürzungen auch recht viele Zusätze, wie oben aus den Noten zu ersehen ist. Ein Bearbeiter, der auf der einen Seite malterweise wegnimmt, was er auf der anderen Seite scheffelweise wieder zulegt, wäre doch eine wunderliche Person. Daher kann man das Verhältnis der beiden Recensionen so jedenfalls nicht erklären, dass man in α eine willkürliche, aus irgend einem Grunde vorgenommene Verkürzung von β sieht.

Dann aber bleibt nur ein anderer Weg übrig: das Verhältnis der beiden Recensionen umzukehren und α für die ältere, β für die spätere zu halten[1]. Dafür aber spricht auch noch ein weiterer Umstand. So gross die Übereinstimmung der beiden Recensionen im allgemeinen ist, so häufig finden sich im Einzelnen Abweichungen. Ohne genau erkennbaren Grund werden zur Wiedergabe griechischer Worte Synonyme gebraucht, von der einen Recension das eine, von der andern das andere, sodass wir, wenn wir den griechischen Text nicht mehr besässen, mit Sicherheit auf die Grundlage schliessen könnten[2]. Diese Thatsache aber lässt sich nicht anders erklären, als dadurch, dass wir in der einen Recension eine Bearbeitung der andern zu sehen haben. Allerdings ist durch dieses Verhältnis noch nichts über die Priorität der einen oder andern Recension ausgesagt. Was oben aus allgemeinen Gründen über das grössere Alter von α gesagt wurde, muss sich im Einzelnen durch eine Betrachtung dieser Recension ausweisen.

Zunächst ist hier zu betonen, dass man weder in α noch in β einen von den christlichen Interpolationen freien Text der Testamente zu erblicken hat. Schon aus den christologischen, wie den sonstigen christlichen Stellen in dem Testamente des Levi ergiebt sich das. In beiden Recensionen finden sich Levi c. 4: πλὴν οἱ υἱοί σου ἐπιβαλοῦσι χεῖρας ἐπ' αὐτὸν τοῦ ἀνασκολοπίσαι αὐτόν. Dan c. 5 die Stelle über die messianische Herrschaft[3]: καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ἐκ τῆς φυλῆς 'Ιούδα καὶ ἐκ Λευὶ σωτηρία

[1] Man könnte auch daran denken, die beiden Recensionen für selbständige Übersetzungen anzusehen. Allein das ist völlig ausgeschlossen. Zwei selbständige Übersetzer können unmöglich so häufig in der Wiedergabe eines griechischen Textes zusammengetroffen sein, wie das hier der Fall ist. Bei einzelnen Worten wäre das wenigstens denkbar, wenn auch hier recht auffallend, wie man leicht wahrnehmen kann, wenn man andere Übersetzungen griechischer Texte — sei es biblischer Bücher, sei es griechischer Väter — daneben hält.

[2] Ich kann darauf verzichten, das hier im Einzelnen durch Beispiele zu belegen die doch nur für die des Armenischen Kundigen Wert hätten. Sie liessen sich fast aus jedem Capitel hernehmen.

[3] Ich lege hier den Consensus von ABC zu Grunde. Über die Handschrift B* s. das unten (S. 134f.) Bemerkte.

κυρίου[1] καὶ δώcει εἰρήνην εἰc αἰῶνα [τῷ Ἰcραὴλ[2]]. Καὶ ποιήcει πόλεμον πρὸc τὸν Βελίαρ καὶ τὰc ψυχὰc τῶν ἁγίων πρὸc ἑαυτὸν καλέcει καὶ ἐπιcτρέψει τὰc καρδίαc ἀπίcτουc (ἀπειθεῖc?) πρὸc κύριον. Καὶ ἐκδίκηcιν τοῦ νίκουc δώcει τοῖc πατράcιν αὐτῶν καὶ αἰχμαλωcίαν λήψεται ἀπὸ τοῦ Βελίαρ[3]. Καὶ δώcει εἰρήνην αἰώνιον τοῖc ἐπικαλουμένοιc αὐτόν, καὶ ἐν Ἐδὲμ ἀναπαύcονται οἱ ἅγιοι[4] καὶ ἐπὶ νέαc Ἱερουcαλὴμ εὐφρανθήcονται δίκαιοι, ἥτιc ἔcται εἰc δόξαν θεοῦ ἕωc αἰῶνοc. Καὶ οὐκέτι ἔcται Ἱερουcαλὴμ ἔρημοc οὐδὲ αἰχμαλωτιcθήcεται Ἰcραὴλ καὶ κύριοc ἔcται ἐξ αὐτῶν, τοῖc ἀνθρώποιc cυναναcτρεφόμενοc καὶ ὁ ἅγιοc τοῦ Ἰcραὴλ βαcιλεύcει ἐν αὐτῇ ἐν ταπεινώcει[5] καὶ πτωχείᾳ. Καὶ ὁ πιcτεύων ἐν αὐτῷ βαcιλεύcει ἐν ἀληθείᾳ ἕωc αἰῶνοc[6]. Wenn man also gehofft hatte, dass die armenische Übersetzung vielleicht die nichtinterpolierte jüdische Grundschrift bieten werde, so ist diese Hoffnung enttäuscht worden. Aber auch hier zeigt sich an nicht wenigen Stellen, dass nur eine reinliche Scheidung der beiden Recensionen wirkliche Förderung verheisst. Ich beschränke mich auf ein Beispiel[7]. Ruben c. 6 heisst es: διὰ τοῦτο[8] ἐντέλλομαι ὑμῖν ἀκούειν τοῦ Λευί, ὅτι αὐτὸc γνώcεται νόμον κυρίου καὶ διαcτελεῖ[9] εἰc κρίcιν καὶ θυcιάcει[10] ὑπὲρ παντὸc Ἰcραὴλ μέχρι τελειώcεωc χρόνων ἀρχιερέωc χριcτοῦ, ὃν εἶπεν[11] κύριοc. Der Armenier hat: διὰ τοῦτο[12] ἐντέλλομαι ὑμῖν ἀκούειν τοῦ Λευί, ὅτι αὐτὸc ἔγνω νόμον κυρίου[13] καὶ διατελέcει εἰc κρίcειc καὶ εἰc δικαιώματα[14] καὶ θυcίαc προcοίcεται ὑπὲρ παντὸc Ἰcραὴλ μέχρι τέλουc[15] χρόνων ὥcτε ἱερέα εἶναι τοῦ κλήρου[16] ὃν εἶπεν αὐτῷ[17] ὁ κύριοc. Aus diesem Texte lässt sich die Entstehung des interpolieten Textes einigermassen verstehen, wenn ich auch nicht wagen möchte, eine sichere Er-

1 B*: ἀνατελεῖ ὑμῖν cωτηρία ἐκ τῆc φυλῆc I. καὶ ἐκ τῆc φυλῆc Λευί.

2 τῷ Ἰcραὴλ fehlt in nicht genannten Hss. Auch LZ scheinen es auszulassen.

3 C scheint diesen Satz auszulassen und AB eine andere Reihenfolge zu haben.

4 Καὶ πάντεc οἱ ἅγιοι ἐν Ἐδὲμ ἀναπαύcονται B*.

5 Rec. β: ἐν εἰνήνῃ ; doch kann das auch Textfehler sein.

6 Rec. α: ἐν τοῖc οὐρανοῖc, LZ ἕωc οὐρανῶν. Letzteres ist eine Mischlesart aus α und β.

7 R = Cod. Vatic. 731 s. XIV. P = Patmens. 411. O = Bodl. Barocc. 133. C = Cambr. Ff. I. 24. nach Sinker.

8 R + οὖν.

9 διατελεῖ P διαcτέλλει C.

10 θύcει P. θυcίαc OC.

11 R + ὁ.

12 A: καὶ διὰ τοῦτο. So wohl α.

13 α: καὶ ὅτι αὐτὸc γνώcεται ν. κ., B* < νόμον κυρίου.

14 Vielleicht ist εἰc δικαιοκριcίαc vorausgesetzt.

15 τελειώcεωc?

16 β + Χριcτοῦ; ebenso B; aber A wird, wie meistens, hier α richtig bewahrt haben.

17 αὐτῷ < β B.

klärung des von α vorausgesetzten griechischen Textes zu geben. Jedenfalls scheint mir aber soviel sicher, dass wir die Entstehung der Recension β aus α leicht erklären können, während umgekehrt α aus β zu erklären bedenkliche Schwierigkeiten bereitet.

Darüber, dass die Recension α eine griechische Vorlage wiedergiebt, kann kein Zweifel sein (vgl. oben S. 108). Dafür, dass sie willkürlich ihre Vorlage verändert habe, lässt sich kein Beweis erbringen. Denn nach irgend welcher Eleganz des Ausdrucks strebt der Verfasser nicht im mindesten. Hat er aber keine stilistischen Interessen verfolgt, so ergiebt sich, dass er dem griechischen Texte seiner Vorlage nach Vermögen zu folgen bemüht war. Daher müssen wir als seine Grundlage eine Handschrift ansehen, in der zahlreiche grössere und kleinere Stücke fehlten. Diese Handschrift bot zwar nicht die jüdische Urgestalt des Buches, wohl aber eine Form, in der erst verhältnismässig wenige Interpolationen Eingang gefunden hatten. Damit wird nun auch die Entstehung der Recension β erklärt. Es wird sich gelegentlich ergeben haben, dass die Recension α nicht überall mit dem griechischen Texte übereinstimmte. Daher schritt man zu einer Revision. Eine neue Übersetzung war nicht notwendig, weil ja die grössere Masse der alten Übersetzung sich als ausreichend treu und brauchbar erwies. Man begnügte sich daher damit, den Text nach dem Griechischen zu revidieren, die Lücken zu ergänzen und im Einzelnen auch an dem Ausdruck zu feilen, wo das nötig zu sein schien. So entstand die Recension β, die sich daher dem Griechen vielfach weit mehr nähert. Über den zeitlichen Abstand zwischen α und β wage ich nichts zu entscheiden. Es wird überhaupt schwer sein, hier bestimmte und begründete Vermutungen aufzustellen, solange es nicht etwa gelingt, Citate bei armenischen Schriftstellern nach der einen oder andern Recension aufzufinden [2]. Die beiden Recensionen eröffnen uns also einen Einblick in eine Periode der Ge-

[1] Diesen Process der handschriftlichen Überlieferung lassen uns noch die wenigen Handschriften, die wir von dem griechischen Texte besitzen, erkennen. Auch R enthält viele Stellen nicht, die sich in den andern Hss. finden, auch solche, bei denen man an eine Interpolation aus dogmatischem Interesse nicht denken kann. Ich brauche hierauf nicht weiter einzugehen, da ich es nur mit dem Armenier zu thun habe. Aber ich muss darauf hinweisen, weil die Erklärung des Verhältnisses der beiden armenischen Recensionen dadurch eine erwünschte Stütze erhält.

[2] Das Vorhandensein einer solchen Doppelrecension ist bei den Armeniern nicht beispiellos. Eine Parallele bieten die beiden Recensionen der historia monarchorum in Aegypto, die in den „Lebensbeschreibungen heiliger Väter“ von den Mechitharisten in Venedig 1855 veröffentlicht worden sind.

schichte des griechischen Textes, die jedenfalls beträchtlich hinter den für uns aus den vorhandenen Handschriften zu ermittelnden zurückliegt und eben hierauf beruht ihr ausserordentlicher Wert.

Es ist nun noch die Überlieferung jeder der beiden Recensionen für sich gesondert in's Auge zu fassen[1]. Dabei ist natürlich von alle dem abzusehen, was für die Beurteilung der Vorlage nichts austrägt, Fehler die bei der Abschrift leicht entstehen konnten, wie die Zufügung oder Weglassung des Artikels, Umstellung einzelner Worte, Auflösungen von Participialconstructionen u. a. Derartiges findet sich in A wie in B und giebt uns keinen Massstab für die Beurteilung des Wertes der einen oder andern Handschrift. Es sind daher hier nur einige Stellen ausgewählt, aus denen man den Charakter der Handschriften einigermassen beurteilen kann. Juda 2. Der Grieche bietet: Βοῦν ἄγριον [+ εὗρον ἐν R, ἐν O] χώρᾳ [χῶραν P] νεμόμενον ἐκράτηςα [καὶ ἐκ. R κρατήςας OP] ἐκ [om. ORP] τῶν κεράτων καὶ ἐν κύκλῳ cucceícac [cuctήcac R] καὶ [om. P] cκοτícac [cκοτώcac ORP] ῥίψας ἀνεῖλον αὐτόν. Der Armenier liest in A: Βοῦν [ἄγριον?] ἀπέλαcα νεμόμενον ἐν ὄρει κρατήcac τῶν κεράτων αὐτοῦ καὶ ἐν κύκλῳ ceícac αὐτὸν καὶ ἐκcτήcac καὶ ῥίψας ἐπὶ γῆν ἀνεῖλον αὐτόν. In B dagegen: Βοῦν ἀπέλαcα νεμόμενον ἐν ὄρει κρατήcac τῶν κεράτων αὐτοῦ καὶ ἐν κύκλῳ ceícac αὐτὸν καὶ ἐκcτήcac, [das ist wirr machend[2]] ἔρριψα αὐτὸν ἐπὶ γῆν (χαμαί?) Die Glosse ist charakteristisch für B. Derartige Glossen finden sich in der Handschrift nicht selten. Sie sind von irgend einem Abschreiber zugefügt, der den gewählten Ausdruck beanstandete und durch einen ihm geläufigeren ersetzen wollte. So ist häufig statt eines einfachen Pronomens der Name eingesetzt z. B. Juda 11 statt αὐτῇ, ἀπόντος μου κτλ., „Uzamon ging nun hin und nahm dem Selôim ein Weib aus den Kanaanitern, während ich nicht dort war." c. 12 οὐκ ἐπέγνων αὐτὴν ἀπὸ οἴνου, B: „und nicht vermochte ich Thamar zu erkennen von dem Weine." Für die paraphrastische Art

[1] Es mag dabei auf sich beruhen, ob die Venediger-Ausgabe die Varianten alle mit genügender Genauigkeit verzeichnet hat. Die Angaben sind leider nicht alle gleich deutlich. Nicht selten hat sich der Herausgeber damit begnügt, eine Lesart mit der Notiz, dass „andere" so und so lesen, abzuthun, ohne genau zu sagen, welche Handschriften das sind. Der Umfang der Lücken in AB ist häufig nicht genau angegeben, sondern bloss die Bemerkung notiert, dass eine oder zwei Zeilen fehlen. Immerhin genügt das Material. Für eine kritische Benutzung wäre aber eine neue Vergleichung von AB zum mindesten für die späteren Testamente sehr erwünscht.

[2] Damit soll natürlich der Gebrauch des ersten Wortes erklärt werden. Vielleicht liegt hier auch ein Misverständnis des cuctήcac vor, was R bietet.

der Handschrift ist bezeichnend Juda c. 13. Καὶ ἔλεγον τῷ πενθερῷ μου· συμβουλεύσω τῷ πατρί μου καὶ οὕτως λήψομαι τὴν θυγατέρα σου. Dafür hat B: „und ich sprach zu meinem Schwiegervater, ich komme, rede und sage meinem Vater zuvor und dann nehme ich deine Schwester." Aber der Abschreiber hat auch sonst auf eigne Faust seinen Text interpretiert. So hat er z. B. Juda 24 (p. 159, 17 Sinker) zu den Worten ἐπ' αὐτόν die thörichte Glosse zugefügt: „das ist Christus." Aus den wenigen Beispielen, die sich leicht aus den andern Testamenten vermehren liessen, ergiebt sich, dass B kein unverdächtiger Zeuge für α ist. Sicher wird man auf die Lesarten dieser Recension erst aus dem Zusammengehen von A und B schliessen dürfen. Die vielen Sonderlesarten von B bedürfen erst der Sichtung. Auszuscheiden sind alle glossenartigen Zusätze, paraphrastischen Erweiterungen oder erläuternden Umschreibungen. Sie dienen nicht dazu, den Charakter der Recension α deutlich zu machen und noch weniger ermöglichen sie es, eine klare Vorstellung von dem zu Grunde liegenden Griechischen Texte zu verschaffen. Daher ist es bedauerlich, dass in dem Codex V bei Conybeare die Recension α gerade durch diese Handschrift vertreten ist. Dadurch kann leicht ein falsches Bild entstehen.

Ganz besonders zahlreich sind die Abweichungen von B bei dem Testamente des Isachar[1]. Ich setze sie her: c. 1. ἦσαν δὲ μῆλα δύο. B fügt hinzu: „und sie sprach: du hast viele Söhne, und ich habe keinen. Und es sprach Lea u. s. w." Dieser Einschub stört aber die Redefolge und ist daher als secundär anzusehen, so leicht sich auch der Ausfall durch das καὶ εἶπεν erklären liesse. Aber der Inhalt dieses Satzes macht es unwahrscheinlich, dass wir hier ursprüngliches Gut zu erblicken haben. Aus Gen. 30 konnte der Gedanke sehr leicht eingeschoben werden. Dass der biblische Bericht dem Schreiber bekannt war, ergiebt sich auch aus der folgenden Glosse: „und er (Jakob) diente meinetwegen meinem Vater Laban 14 Jahre." Der Grieche hat bloss: καὶ δι' ἐμὲ ἐδούλευσε τῷ πατρὶ ἡμῶν ἔτη ιδ'. B hat nach seiner Gewohnheit den ausgelassenen Namen eingeschmuggelt. Zu ἐν δόλῳ ἀντ' ἐμοῦ εἰσήχθης fügt B noch hinzu: „und bist eifersüchtig auf das Lager." Auch hier ist der Gedanke weiter ausgesponnen. Ebenso ist es mit den folgenden Abweichungen. Der Anfang von c. 2 lautet in B: „damals erschien dem Jakob ein Gesicht:

[1] Wenigstens bei den beiden ersten Capiteln. Ich weiss nicht, ob nicht dem Herausgeber die Abweichungen zu zahlreich wurden, sodass er sie nicht mehr anführen wollte. Jedenfalls ist sehr auffallend, dass von S. 96, n. 4 an B gar nicht mehr allein angeführt wird.

weil sie verachtete das Lager des Mannes, gab er ihr zum Lohn eine Mandragore und mit Verachtung sprach sie und erwählte die Enthaltsamkeit". Der Grieche hat kurz τότε [οὖν + R] ὤφθη τῷ Ἰακὼβ ἄγγελος [κυρίου λέγων CPR], ὅτι [δύο + CP] τέκνα Ῥαχὴλ· τέξεται [τέξει Ῥ. R] ὅτι [ἐπειδὴ R] διέπτυσε [κατέπτυσε R] συνουσίαν ἀνδρὸς καὶ ἐξελέξατο [τὴν + R] ἐγκράτειαν. Hier hat offenbar überall der biblische Text stark auf die Phantasie des Bearbeiters eingewirkt.

Weit weniger extravagant ist A. Die Fälle, in denen eigentümliche Lesarten von A angegeben sind, reducieren sich sehr, wenn man diejenigen streicht, in denen es sich nur um anderes Tempus des Verbums, Singular statt Plural und umgekehrt oder auch um blosse Schreibfehler handelt. Dass es sich bei dem Rest wirklich vielfach um ein altes Gut handelt, beweist die bereits angeführte Stelle Ruben c. 6. (s. o. S. 128). A ist die einzige der bekannten Handschriften, die von Christus an dieser Stelle überhaupt nichts weiss. Z hat an Stelle von Christus *ḥarozi* (=Herold), which is probably due to a corruption of the text, wie Conybeare mit Recht bemerkt[1]. Noch verkehrter ist die Verschlimmbesserung des Codex Vatic., der dafür *ḥanzi* (denn) bietet. Beide Lesarten sind wohl aus Misverständnis der Abkürzung für Christus entstanden, sodass alle Zeugen ausser A die Interpolation bieten. Nun ist allerdings die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass A ein in dem Zusammenhang sinnloses Wort, wie etwa *ḥanzi* einfach weggelassen hätte. Aber sein Text giebt einen guten Sinn und er weicht ausserdem von dem der übrigen Handschriften durch das eingefügte αὐτῷ ab, sodass wir hier wohl wirklich die alte Textgestalt vor uns haben. Das Resultat findet seine Bestätigung durch Beachtung anderer Sonderlesarten von A und die Abschätzung ihres Wertes. Juda 3 heisst es bei dem Griechen: εἶδε γὰρ ἐν ὁράματι περὶ ἐμοῦ, ὅτι ἄγγελος δυνάμεως ἕπεταί (συνέπεταί OR) μοι ἐν πᾶσι, τοῦ μὴ ἡττᾶσθαι (τοῦ μὴ ἅψασθέ μοι R). A εἶδον γὰρ ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς τὸν ἄγγελον τοῦ κυρίου τῶν δυνάμεων, ὅτι ἕπεταί μοι ἐν παντί τοῦ μὴ ἡττᾶσθαι ὑπό τινος. Hier ist A wieder die einzige Handschrift, die den מַלְאַךְ י״י צְבָאוֹת in sein Recht eingesetzt hat. Mit dem ἄγγελος τῆς δυνάμεως, das B β bieten, ist wenig anzufangen. Ich wüsste auch kaum, welches hebräische Äquivalent dieser Ausdruck haben sollte[2]. Ebenso wird A wohl die Recension α allein richtig vertreten,

[1] Jewish Quarterly Review VIII, 264.

[2] Höchstens könnte man δύναμις als Umschreibung für „Gott" fassen, wie Mt 26, 64, Lc 22, 69 entsprechend dem hebr. גְּבוּרָה, עֹז. 2 Thess 1, 7 μετὰ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ist wohl schwerlich herzuziehen.

wenn er im Anfang von Isach. c. 1 nur die Worte bietet Ἀντίγραφον τῶν λόγων Ἰσάχαρ. Καὶ εἶπεν. B hat auch hier wieder erweitert: „Abschrift der Worte des Isachar. Und es sprach Isachar zu seinen Söhnen in der Zeit seines Todes.“ Napht. 3 sind die Worte ἐξακολουθήσαντες πνεύμασι πλάνης, die sich in den anderen Handschriften ebenso, nur mit der Änderung πνεύματι finden, so wiedergegeben: ἐξακολουθήσαντες διὰ τὴν πλάνην (vielleicht κατὰ τ. πλ.). Das ist jedenfalls nicht richtig. Aber mechanisch lässt sich die Verderbnis nicht erklären; irgend ein vernünftiger Grund von dem Texte der andern Handschriften abzuweichen, liegt ebenfalls nicht vor. So bleibt also nur die Annahme möglich, dass von A, d. h. ohne Zweifel von α eine Lesart gefunden wurde, die man später zu Gunsten der in den griechischen Texten sonst geläufigen abänderte. Von dieser Abänderung ist dann auch B betroffen worden. Ich glaube, damit alle in Betracht kommenden Varianten von A besprochen zu haben. Es ergiebt sich daraus: Die Recension A ist aus AB zu ermitteln. Aber B ist kein reiner Zeuge dieser Recension. Es haben sich zahlreiche Willkürlichkeiten eingeschlichen, zu dem hat die Recension β eingewirkt. Wo A und B auseinandergehen, liegt im Allgemeinen der Verdacht vor, dass B secundär ist. Doch bedarf es dafür einer gesonderten Untersuchung in jedem einzelnen Falle. Soviel aber darf als sicher angenommen werden, dass die Recension α mit Hilfe dieser beiden Zeugen noch reconstruiert werden kann und dass sie einen sehr wertvollen Zeugen für die Kenntnis des griechischen Textes darstellt.

Die Recension β wird, wie es scheint von der Mehrzahl der Handschriften vertreten. In der Venediger Ausgabe sind es die Handschriften B*CD, zu denen noch die von Conybeare benutzten Codices LZ kommen. Auch die Wiener Handschrift dürfte, soweit sich das nach den kleinen aus ihr bekannt gewordenen Stücken (Jud. 24—26 und Beniam. 10—12[1]) beurteilen lässt, zu dieser Gruppe zugehören, wenn sich auch einzelne Abweichungen finden. Sie muss jedoch hier bei der Untersuchung ausser Anschlag bleiben, weil das Material zu ihrer Beurteilung zu ungenügend ist. Dagegen ist die enge Verwandtschaft von LZ mit der β-Gruppe sicher nachzuweisen. Es mögen einige Beispiele genügen. Rub. 1 p. 129, 1 LZ ὁ; ebenso B*CD. α (AB) dagegen ὡς. Z. 10 ἀδελφοί μου LZB*D, υἱοί μου α, ἀδελφοί μου καὶ υἱοί μου C, indem also eine

[1] Sie sind nach der Übersetzung von Dr. Paul Hunanian von Sinker, Appendix p. 26 f. mitgeteilt.

Contaminierung beider Lesarten stattgefunden hat. Z. 11 ἐπιμαρτύρομαι ὑμῖν σήμερον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ LZB*CD, ἐπιμαρτύρομαι τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ A, was wohl die richtige Lesart von α ist. B lässt σήμερον aus. P. 130, 17 ἕκτον πνεῦμα γεύσεως, μεθ' ἧς γίνεται βρῶσις] ἀφ' ἧς LZB*CD, ἐν ᾗ α. Diese Beispiele genügen, um die Zugehörigkeit von LZ zur Recension β sicherzustellen.

Innerhalb dieser Gruppe scheidet nun wieder die Handschrift B* aus, die eine eigentümliche Stellung einnimmt und die zunächst für sich untersucht werden muss. Wie oben bemerkt wurde (s. o. S. 108), hat der Herausgeber der Venediger Sammlung gerade diese Handschrift im wesentlichen dem Abdruck zu Grunde gelegt, bestochen hauptsächlich durch die Sorgfalt, mit der in ihr der Text überliefert ist, und ist von ihr nur da abgewichen, wo er den Text beschädigt glaubte. Aber das Verfahren ist kritisch unzulässig. Man darf mit aller Bestimmtheit sagen, dass das Sondergut von B* nicht Eigentum der Recension β ist, sondern einer willkürlichen Redaction dieser Recension angehört. Einige Beispiele werden das deutlich machen[1]. Gad: Überschrift B* διαθήκη Γὰδ περὶ ὁράσεως θεοῦ, ἣν εἶδεν. ABC lassen θεοῦ, ἣν εἶδεν aus. c. 1 καὶ ὅταν [ὅτε P] ἤρχετο ὁ [om. P] λέων ἢ [+ ὁ R] λύκος ἢ πάρδαλις ἢ ἄρκος [ἢ π. ἢ ἄρκος < R] ἢ πᾶν θηρίον [ἢ παρδ. bis θηρίον om. O] ἐπὶ τὴν ποίμνην [τὸ ποίμνιον R] κατεδίωκον αὐτὸ καὶ πιάζων [πιάσας P, κρατήσας O, φθάνουν ἐκράτουν R] κτλ. Der Armenier liest nach ABC hierfür καὶ ὅτε (ὅταν?) ἤρχετο λέων ἢ πάρδαλις ἢ καὶ ἄρκος ἢ καὶ πάντα τὰ θηρία[2] τὰ ἐμπίπτοντα ἐπὶ τὸ ποίμνιον καὶ καταδιώκοντα αὐτὸ κἀγὼ κρατήσας τῇ χειρί μου κτλ. Das ergiebt einen sehr vernünftigen Zusammenhang und Sinn. B* liest mit dem Griechen καὶ κατεδίωκον αὐτὸ und gegen den Griechen ταῖς χερσί μου. Weder mit dem einen noch mit dem andern dürfte die Handschrift im Rechte sein. Doch ist auf diese Variante trotz des gewichtigen Zeugnisses beider Recensionen nicht soviel Wert zu legen, weil hier eine innerarmenische Änderung des Textes denkbar wäre. Das Zusammengehen mit dem Griechen bliebe allerdings immerhin auffallend. Wenige Zeilen danach heisst es: εἶδε γὰρ

[1] Da das Verhältnis von B* zu CD allein aus den Noten zu der oben abgedruckten Übersetzung des Testamentes Levi leicht zu ersehen ist, wähle ich hier solche, in denen B* nicht nur C — als Vertreter von β — gegen sich hat, sondern auch α. D ist zu manchen Testamenten überhaupt nicht citiert, ist also entweder unvollständig vorhanden oder unvollständig verglichen.

[2] Vielleicht ist auch πᾶν τὸ θηρίον τὸ ἐμπίπτον ἐπὶ π. καὶ καταδιῶκον αὐτὸ zu lesen. Dann braucht man sich noch weniger von dem Griechen zu entfernen. Das Pluralzeichen konnte leicht hinzutreten.

19. Mai 1900.

ὅτι ἀρνὸν [ἀρνόν, ὅτε P] ἐξειλόμην [ἐξηλόμην C, ἦν γὰρ ἰδὼν ὅτι ἄρνα ἐξειλάμην R] ἐκ τοῦ στόματος τῆς ἄρκου [ἐκ στόματος ἄρκου P] κἀκείνην ἐθανάτωσα καὶ τὸν ἀρνὸν [τὸν δὲ ἀ. R] ἔθυσα [+ εὐθὺς P] περὶ οὗ ἐλυπούμην [ἐλυπήθην O], ὅτι οὐκ ἠδύνατο ζῆν καὶ [καὶ om. P.] ἐφάγομεν αὐτόν κτλ. Der Armenier liest nach ABC: εἶδεν γάρ, ὅτι ἀρνὸν ἐξειλόμην [A, B und β drücken das Wort verschieden aus] ἐκ στόματος τῆς ἄρκου, τὴν ἄρκον ἐθανάτωσα καὶ τὸν ἀρνὸν ἔθυσα, περὶ οὗ ἐλυπήθην, ὅτι οὐκ ἐξηρέθη καὶ ἐφάγομεν αὐτόν. B* dagegen genau nach dem Griechen ὅτι οὐκ ἠδυνήθη ζῆν. Am Schlusse des Capitels lesen ABC mit dem Griechen ὅτι ἄνευ Ἰούδα ἠσθίομεν τὰ θρέμματα, B* dagegen verbessert nach dem Vorhergehenden ὅτι ἄνευ Ἰούδα ἠσθίομεν τὸν ἀρνόν, offenbar weil oben nur von einem Stück Vieh die Rede war. Es genügt, mit diesen par Beispielen das Verhältnis von B* zu der übrigen Überlieferung klar zu stellen. Um aber ganz sicher zu gehen, ist es zweckmässig, auch noch einige Beispiele aus den Testamenten heranzuziehen, für die auch LZ bekannt sind. Sim. 1 B* εἶπεν αὐτοῖς (= CP), α BC (LZ? Conybeare schweigt): εἶπεν (= OR); c. 2 B* ἐν τῇ καρδίᾳ μου λέγειν ὑμῖν, α ἐν τῇ καρδίᾳ μου ἀναγγέλλειν ὑμῖν, CDLZ ἐν τῇ καρδίᾳ (= Gr.); B*: ἀπέστειλε πρός με τὸ πνεῦμα τοῦ ζήλου, CDLZ < πρός με (= Gr.); c. 3: B* α φυλάξασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν, CDLZ < τὰς ψυχὰς ὑμῶν, (= Gr. wenigstens nach CPO; doch R φυλάξασθε τοῦ πνεύματος); B* α: ἀποτρέχει τὸ πονηρὸν πνεῦμα ἀπ' αὐτοῦ, CDLZ ἀποτρέχει αὐτὸς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ πνεύματος. c. 4: B* πλοῦτον κτηνῶν καὶ καρπῶν καὶ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἐχαρίσατο πᾶσιν ἡμῖν, BCDLZ πλοῦτον κτ. καὶ καρπῶν ἐχαρίσατο πᾶσιν ἡμῖν. Aus den angeführten Stellen, die zu vermehren zwecklos ist, ergiebt sich mit völliger Sicherheit, dass B* nur bedingt als Zeuge für die Recension β in Betracht kommen kann. Überall, wo die Handschrift die Mehrzahl der andern gegen sich hat, ist sie, wie man bestimmt behaupten kann, von Rec. β abgewichen. Sie ist ihre eigenen Wege gegangen, wie es scheint, nicht unbeeinflusst von Recension α und wohl nicht ohne neue Einsicht in den griechischen Text. Ruhte eine solche Vermutung bis jetzt nicht auf zu schwachen Stützen, so würde ich in B* den Zeugen einer dritten, mit β enge verwandten, aber von ihr vielfach abweichenden Recension erblicken. Aber solange nicht andere Handschriften bekannt werden, durch die eine derartige Vermutung sich stützen liesse, wird man dabei stehen bleiben müssen, B* als eine eigenwillige Bearbeitung von β anzusehen. Jedenfalls muss die Handschrift bei der Beurteilung von β soweit ausser Acht bleiben, als sie nicht durch das Zeugnis der andern Vertreter dieser Gruppe gedeckt ist.

Die übrigen Zeugen CDLZ stimmen gut zusammen. Zwischen ihnen besteht fast überall Einhelligkeit, sodass es mit ihrer Hilfe nicht schwer ist, die Recension β zu reconstruieren. Auf eine genauere Classificierung im Einzelnen muss ich jedoch verzichten. C und D sind so enge mit einander verwandt, dass man vermuten könnte, die eine sei aus der anderen abgeschrieben. Da aber D nicht ganz vollständig zu sein scheint und Lücken aufweist, die C nicht hat[1], und doch die Handschrift D als die ältere der Archetypus sein müsste, so bleibt nur die bereits von dem Herausgeber ausgesprochene Vermutung übrig, dass beide Handschriften auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. Eine genauere Untersuchung, die aber nur auf Grund sorgfältiger Collationen angestellt werden könnte, würde vielleicht noch einiges über die Verwandtschaft der verschiedenen Handschriften zu Tage fördern.

Die im Vorhergehenden geführten Untersuchungen sollen nur dazu beitragen, die Hauptfrage nach der ursprünglichen Textgestalt der Schrift zu lösen. Diese Frage zu stellen zwingt uns die Beschaffenheit der griechischen Überlieferung. Ein Blick auf die bis jetzt bekannten Handschriften lehrt, dass über den Text allerlei Wasser hingegangen sind. Namentlich Cod. Vaticanus weist soviele eigentümliche Lesarten auf, dass sich schon daraus auf eine bewegte Vergangenheit der Textüberlieferung schliessen lässt. Daneben treten dann noch die inneren Gründe, die unter Voraussetzung eines jüdischen Ursprungs des Buches die Annahme einer Überarbeitung durch christliche Hände notwendig machen. In diese Schatten einiges Licht zu bringen, muss die armenische Übersetzung helfen, sonst ist sie wertlos. Denn darauf kommt es nicht an, dass der Apparat zu dem Buche um einige hundert mehr oder weniger belanglose Varianten vermehrt wird, sondern nur darauf, dass es uns gelingt, über die Zeit und die Grundgedanken des Buches Klarheit zu gewinnen. Daher verzichte ich hier darauf, etwa eine Liste von Varianten zu geben, durch die das Verhältnis des Armeniers zu den verschiedenen griechischen Handschriften beleuchtet werden könnte. Daraus würde sich nichts weiter lernen lassen, als die Thatsache, dass keine von den vier bekannten Handschriften sich mit den Vorlagen des Armeniers (der Vorlage von α und der von β) deckt, oder auch nur eine engere Verwandtschaft zeigt. Häufig wird diese oder jene Lesart bestätigt, zumeist keine. Der Weg führt also nicht zum Ziel. Hier könnte es

[1] Im Testamente Zebulon fehlt in D der Anfang bis τοῖϲ γονεῦϲί μου. C ist vollständig.

nur darauf ankommen, die Vorlagen selbst zu reconstruieren. Das aber ist eine Aufgabe, die sich nicht in dem Rahmen eines Aufsatzes lösen lässt. Für sie bedürfte es einer neuen Ausgabe der Schrift, und eine solche ist bereits in Aussicht gestellt[1].

Es braucht wohl nicht betont zu werden, dass damit die Varianten des Armeniers nicht als unbedeutend oder gleichgültig hingestellt werden sollen. Im Gegenteil dürfte es nicht zweifelhaft sein, dass gerade durch den Armenier erst wieder an vielen Stellen die stark hebraisierende Sprache des Buches zu Tage kommt. Durch die Überarbeitungen ist auch hier ohne Zweifel vieles Ursprüngliche aus rein äusseren Gründen geopfert worden, wie andererseits aus innern Gründen bei Einfügung der messianischen Stellen grössere und kleinere Stücke des Textes hinausgeworfen wurden. Ich beschränke mich auch hier auf einige Beispiele. Dan c. 1 ὅτι καλὸν θεῷ καὶ εὐάρεστον ἡ ἀλήθεια (καλὸν καὶ θεῷ εὐάρεστον OR). Arm. ὅτι καλὸν ἐνώπιον κυρίου ἡ ἀλήθειά καὶ εὐάρεστον d. h. כִּי טוֹב לִפְנֵי י״י וְיָשָׁר הָאֱמֶת. Jud. 2 (149, 19 S.) καὶ ἐρράγη (sc. ἡ πάρδαλις) ἐν τοῖς ὁρίοις Γάζης. Der Armenier καὶ εὑρέθη ῥαγεῖσα ἐν ὁρίοις Γάζης. Das ist echt hebräische Ausdrucksweise: יִמָּצֵא (הַנָּמֵר) מְטֹרָף בִּגְבוּלֵי עַזָּה. Vgl. zu der Construction Mt 1, 18 εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα. c. 13 (154, 16ff.): φυλάξατε πάντας τοὺς λόγους μου τοῦ ποιεῖν πάντα τὰ δικαιώματα κυρίου καὶ ὑπακούειν ἐντολὰς κυρίου θεοῦ. Der Armenier mit leichten Änderungen φυλάξατε πάντας τοὺς λόγους Ἰούδα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ποιεῖν πάντα τὰ δικαιώματα ἐνώπιον κυρίου καὶ ὑπακούειν ἐντολὰς θεοῦ. Danach lautete der Urtext etwa in Stichen:

וּשְׁמַרְתֶּם כָּל־דִּבְרֵי יְהוּדָה אֲבִיכֶם
לַעֲשׂת כָּל־הַצְּדָקָה לִפְנֵי יְהוָה
וּלְהַקְשִׁיב אֶת־מִצְווֹת אֱלֹהִים׃

Ebenso ist der Armenier ein unschätzbarer Zeuge an den Stellen, an denen in grösserem oder geringerem Umfange der ursprüngliche Text verdrängt worden ist. Ein besonders wichtiges Beispiel hierfür ist die Vision Joseph 19, die für die Bestimmung der Abfassungszeit des Buches von grösster Bedeutung ist. Der griechische Text ist hier bis zur Unkenntlichkeit verkürzt und entstellt. Es wird nicht überflüssig sein, das Capitel nach dem Armenier hier noch einmal herzusetzen, obgleich Conybeare schon eine Übersetzung geliefert hat[2], weil mit Hilfe der Venediger

[1] Sinker plant eine solche auf Grund von sechs griechischen Handschriften und mit Benutzung der armenischen Übersetzung. Vgl. den Hinweis von Charles in der Encyclopaedia Biblica I, 241 n. 1.

[2] Jewish Quarterly Review VIII, p. 481 f.

Ausgabe einiges gebessert werden kann. Ich lege die Recension β zu Grunde und verzeichne die Varianten von α. Die Abweichungen von B, die jedenfalls der Recension α nicht angehören, lasse ich bei Seite[1].

„Nun hört das Gesicht, das ich sah. Zwölf Hirsche sah ich, dass sie weideten. Und von ihnen wurden neun zerstreut; aber drei wurden gerettet. Und am folgenden Tage wurden auch sie zerstreut. Und ich sah, dass die drei Hirsche drei Lämmer wurden und sie schrieen zum Herrn und es führte sie der Herr an einen grünen und wasserreichen Ort und brachte sie von der Finsternis zum Licht und dort schrieen sie zu dem Herrn, bis die neun Hirsche sich versammelten, und sie wurden wie zwölf Schafe. Und nach kurzer Zeit vermehrten sie sich und wurden viele Heerden. Und hiernach sah ich und siehe, zwölf Rinder, die an einer Kuh sogen[2], die aus der unermesslichen Milch ein Meer machte; und es tranken aus ihm[3] die zwölf Heerden und unzählige Schafe. Und des vierten Rindes Hörner wuchsen bis zum Himmel und sie wurden wie eine Mauer der Heerden, und in der Mitte der zwei Hörner erhob sich[4] ein anderes Horn. Und ich sah zwölf Kälber, die jene umgaben[5]. Und sie wurden den Rindern zusammen zur Hülfe. Und ich sah inmitten der Hörner eine Jungfrau, die hatte buntfarbige Gewänder an[6], und aus ihr kam hervor ein Lamm und von seiner (ihrer?) linken Seite griffen an die wilden Tiere und alle Kriechtiere und es besiegte sie das Lamm und vernichtete sie. Und es freuten sich seinetwegen die Rinder, und die Kuh und die Hirsche hüpften vor Freude mit ihm[7]. Und dies alles muss geschehen zu seiner Zeit.

Und ihr, meine Kinder, ehrt Levi und Juda, denn von ihnen geht auf die Erlösung Israels. Denn meines Königs Herrschaft, die in eurer

---

[1] Dass sie secundär sind, beweist schon der Zusatz, den B zu „dass sie weideten" macht: „das sind wir 12 Brüder."

[2] So hat α; fehlerhaft β: „die eine Kuh weideten."

[3] Der Text beider Recensionen hat den Pluralis „aus (von) ihnen." Lies statt ի նոցանէ: նմանէ.

[4] α hat „gedich", doch ist das nur ein leicht erklärlicher Textfehler.

[5] So liest B*; aber es ist fraglich, ob das der ursprüngliche Text ist. α hat „ein Kalb, das jene zwölfmal umgab." LZ „ein Kalb; es umgab jene zwölfmal." C „ein Kalb, das umgab." Im folgenden haben dann diese alle „es wurde."

[6] Der Text von α ist sinnlos entstellt.

[7] In α heisst es statt: „und die Kuh und die Hirsche": „und die drei Jungen der Hirsche sprangen vor Freude."

Mitte ist, wird ein Ende sein[1], wie die Hütte von Feldhütern, die nicht mehr nach dem Sommer[2] sichtbar ist."

Für die jetzt im griechischen Texte zu lesende Gestalt des Capitels ist die Hervorhebung der Jungfrau und des Lammes charakteristisch. Das scheint das Einzige zu sein, was für den Bearbeiter Interesse gehabt hat und diesem Interesse hat er alles geopfert, was nicht unbedingt notwendig war, damit die Vision überhaupt noch einen Sinn behielt. Die Interpolation ist hier noch deutlich zu erkennen. Allerdings ist jetzt der Text unmittelbar vor der Interpolation in Verwirrung geraten. Es ist kaum anzunehmen, dass der oben im Text wiedergegebene Wortlaut, der nur B* für sich hat, in der entschiedenen Stelle im Rechte ist. Der Satz „und ich sah zwölf Kälber, die jene umgaben" stellt wohl nur eine Glättung dar, die einigen Sinn in die Sache bringen soll. Beide Recensionen α und β sprechen von einem Kalbe, von dem allerdings in sehr merkwürdiger Weise gesagt wird, dass es zwölfmal jene (die Hörner?) umgeben habe. Es ist nicht abzusehen, wie aus dem formell wenigstens klaren Satz, den B* bietet, diese abstruse Idee gewonnen worden sein sollte, und an eine mechanische Verderbnis zu denken verbietet nicht nur die Beschaffenheit der in Frage stehenden Worte, sondern auch der Umstand, dass beide Recensionen hier im wesentlichen, der Erwähnung des einen Kalbes, übereinstimmen. Daher ist anzunehmen, dass ursprünglich „ein Kalb" dagestanden hat. Was freilich von ihm ausgesagt war, wage ich nicht mehr zu entscheiden. Beachtet man das im vorhergehenden ausgeführte, so lösen sich die Schwierigkeiten wenigstens an einem Punkte sehr leicht. Es wird erzählt, dass die Hörner des vierten Rindes bis zum Himmel wuchsen und in ihrer Mitte sei ein anderes Horn aufgestiegen. Gleich nachher wird ohne Rücksicht auf das eben erst berichtete mitgeteilt, es sei zwischen den Hörnern eine Jungfrau gewesen aus der ein Lamm hervorging. Das ist ganz offenbar eine Dublette zu dem eben genannten Horn, das sich zwischen den beiden Hörnern erhob. Ich weiss allerdings nicht zu sagen, in welchem Zusammenhange das Horn und das gleich darauf genannte Kalb gestanden haben mag, aber ein Zusammenhang wird wohl bestanden haben. Der Doppelgänger des Kalbes ist das Lamm. Was also in dem jetzigen Wortlaut auf das Lamm zu beziehen ist, war ursprünglich von dem Kalbe gesagt. Von dem Kalbe geht den zwölf Rindern Hülfe aus; von links fallen es Bestien

[1] α: „meine Königsherrschaft, die in eurer Mitte ist, wird beendet werden."

[2] Statt „nach dem Sommer" hat α fehlerhaft „im Leibe." Es ist eine armenische Corruptel.

und Reptilien an, aber es besiegt sie, sodass sich schliesslich die ganze Menagerie, die in der Vision aufgeboten ist, freut und hüpft. Der ursprüngliche Wortlaut wäre dann der: „und in der Mitte der zwei Hörner erhob sich ein anderes Horn. Und ich sah ein Kalb, das . . .[1] und es wurde den Rindern zusammen zur Hülfe. Und von seiner linken Seite fielen die wilden Tiere und die Kriechtiere (es) an und es besiegte sie und vernichtete sie.“ Im Grundtext wird das etwa so gelautet haben:
וּבְתוֹךְ הַקְּרָנַיִם תִּתְיַצֵּב קֶרֶן אַחֶרֶת׃ וָאֶרְאֶה עֵגֶל . . . וַיְהִי לַפָּרִים לִישׁוּעָה יַחַד׃ וּמִשְּׂמֹאלוֹ
יַחֲזִיקוּ כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְכָל־רֶמֶשׂ בָּאֲדָמָה וְהוּא יַכֵּם וִיכַלֵּם׃

Aus dieser Stelle, die allerdings einzigartig dasteht, lässt sich der Wert des Armeniers ermessen. Seine Hülfe ist nicht zu entbehren. Aber die Hülfe bietet sich nicht leicht und ungesucht. Ehe man ihn zum Zeugen für einen Text anruft, muss man die Recensionen auseinanderlösen und die Grundlage herzustellen suchen. Ist das geschehen, so wird die Übersetzung zu einer nicht nur wegen ihres Alters wertvollen Quelle, sondern auch zu einer wegen ihrer Beschaffenheit ausserordentlich fördernden Hülfe. Nur auf diesem Wege lässt sich, wie bereits Conybeare gezeigt hat[2], den Interpolationen beikommen. Aber darauf im Einzelnen weiter einzugehen, liegt ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

[1] Der Text ist corrupt. Man könnte versuchen, ihm durch Conjectur aufzuhelfen. Aber wo soll die Conjectur ansetzen? So lange nicht durch andere Handschriften noch eine Hülfe geboten wird, muss man verzichten, auf diesem Wege der Verderbnis beizukommen. Ferner ist auch die Frage zu stellen, ob nicht schon der griechische Text, den der Armenier vorfand, verderbt war. Ist das der Fall, so hat man keinen Grund an dem Armenier herumzucorrigieren.

[2] Jewish Quarterly Review V, p. 375 ff.

[Abgeschlossen am 11. Mai 1900.]

Die Testamente der zwölf Patriarchen.

Von **W. Bousset** in Göttingen.

I.

Die Ausscheidung der christlichen Interpolationen.

Während sich im allgemeinen das Interesse und die wissenschaftliche Arbeit in einem sehr erheblichen Masse den Schriften der spätjüdischen Litteratur zugewandt hat, ist eine Schrift dieses Gebietes, die Testamente der zwölf Patriarchen, die doch von ganz hervorragendem litterarischen und namentlich religionsgeschichtlichen Interesse ist, mehr als sie verdient vernachlässigt worden.

Das ist auch nicht anders geworden, seitdem Schnapp bereits im Jahre 1884 in einer sehr glücklichen Untersuchung im Anschluss an Grabe, den ersten Herausgeber des Buches, den Schlüssel zum richtigen Verständnis der Schrift geliefert hat. Schnapp wies seiner Zeit nach, dass in den Testamenten das interessante Beispiel einer jüdischen Schrift in einer christlichen Bearbeitung vorliege. Nicht lange nachher suchte Vischer bekanntlich denselben Thatbestand an der Apokalypse des Johannes nachzuweisen. Während Vischers Versuch eine ganze Flut von Schriften über die Apokalypse hervorrief, so wurde Schnapps Arbeit zwar anerkannt, aber er fand keine Nachfolger in der Arbeit. Mit richtigem Blicke erkannte allerdings Schürer sofort den Wert der Arbeit Schnapps. Er stimmte Schnapp in der Annahme, dass die Testamente eine jüdische Grundschrift mit christlichen Interpolationen seien, durchaus zu, während er sich gegenüber dem Versuch Schnapps, die jüdische Grundschrift wieder in zwei Quellen zu zerlegen, mit Recht zurückhaltend äusserte.[1] Eine glänzende Bestätigung erhielt die Hypothese Schnapps

[1] Geschichte d. jüd. Volkes 2. Aufl. II 664ff. 3. Aufl. III 255ff.

mittlerweile durch die Veröffentlichung einer Collation der armenischen Übersetzung der Schrift zu einer Reihe einzelner Testamente von Conybeare.[1] Es zeigte sich, dass eine Reihe der von Schnapp als interpoliert bezeichneten Stellen thatsächlich in der armenischen Übersetzung fehlen. Trotzdem erschienen weitere eindringende Untersuchungen der nun — als Zeugnis der Aneignung und Überarbeitung jüdischer Schriften durch das Christentum — so wichtig und interessant gewordenen Schrift nicht.[2] So kam es, dass Schnapp bei der Herausgabe der Übersetzung der Testamente in Kautzsch's Apokryphen und Pseudepigraphen II 458—506 im wesentlichen noch immer auf seine eigene Schrift als einzige Vorarbeit angewiesen war. Schnapp hat seine Übersetzung in starker Anlehnung an den Text Sinkers (s. u.) verfertigt; die von ihm angenommenen christlichen Interpolationen hat er durch den Druck bemerkbar gemacht. Obwohl nun Schnapp im grossen und ganzen bei der Ausscheidung der christlichen Bearbeitung das richtige getroffen hat, so wird es nicht überflüssig sein, die Untersuchung noch einmal vorzunehmen. Denn die jetzige Übersetzung Schnapps bringt uns nicht den Fortschritt in der Arbeit, den man auf Grund des reichlich vermehrten Textmaterials von einem Forscher hätte erwarten sollen, der sich so verdient um die Erforschung unseres Buches gemacht hat. Und wenn es schon ein Mangel der ersten Arbeit Schnapps war, dass er die Varianten der griechischen Handschriften zu wenig beachtet und sich allzusehr auf den Sinkerschen Text verlassen hat, so tritt nun bei der vorliegenden Übersetzung, die im wesentlichen nur den Standpunkt der Arbeit Schnapps von 1884 repräsentiert, dieser Mangel noch stärker ans Licht in der ganz unzureichenden Benutzung der wichtigen armenischen Übersetzung. — Schnapp hat es nicht nur versäumt, sich eine vollständige Übersetzung des armenischen Textes zu verschaffen, er hat auch das ihm zugängliche Material in einer merkwürdigen Weise vernachlässigt. Seine Ausscheidung der Interpolationen beruht nach wie vor wesentlich auf inneren Gründen. Oft ist bei der Annahme von Interpolationen nicht einmal von Schnapp vermerkt, dass die hand-

[1] Jewish Quarterly Review V 375—398 VIII 260—268, 471—485. Eine Ausgabe des armenischen Textes liegt in der von den Mechitharisten veranstalteten Sammlung von Apokryphen Venedig 1896 vor.

[2] Einige lehrreiche Bemerkungen bei Kohler Jewish Quarterly Review V 400—406; Gaster Proceedings of the Society of Biblical archaeology XVI 1893—94 33—49 und Marshall ib. 83—86. Die Artikel von Pick Lutheran Church Review 1885 161—186 und Baljon Theol. Studiën Utrecht 1886 208—231 (Schürer III³ 262) blieben mir unzugänglich.

schriftliche Überlieferung seine Vermutung bestätigt. Oft hat Schnapp dem christlichen Interpolator zu viel zugeschrieben, während sich an diesen Stellen durch eine Benutzung der Textzeugen eine viel reinlichere Ausscheidung der Bearbeitung ermöglichen lässt. Dann wieder hat er Interpolationen im Text angedeutet, die auf Grund handschriftlichen Zeugnisses gar nicht mehr in den Text, sondern nur in den kritischen Apparat hätten aufgenommen werden sollen. Und was das wesentlichste ist, durch diese Behandlung der Textzeugen hat Schnapp seiner Annahme christlicher Interpolationen nicht denjenigen Grad von Gewissheit und Augenscheinlichkeit verliehen, der sich mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln erreichen lässt.

Ich benutze bei dem vorliegenden Versuch das folgende textliche Material.

1. Die griechischen Handschriften. Sinker hat in seiner Ausgabe[1] zwei Handschriften benutzt. Er gab hier einen genauen Abdruck des Cambridger Codex (C) unter Vergleichung einer Oxforder Handschrift (O). Dazu hat er in einer Appendix[2], eine vaticanische (R) und eine Handschrift von Patmos (P) verglichen. Von sämtlichen vier Handschriften hat, wie aus dem folgenden hervorgehen wird, R entschieden den grössten Wert. Mit Vorsicht ist Codex O, namentlich bei der Ausscheidung von Interpolationen zu gebrauchen, weil er namentlich in der zweiten Hälfte der Schrift willkürliche Auslassungen in grösserem Umfang zeigt (vgl. Juda 20. 24—25; Sebul. 7—8; Dan 5—6; Napht. 4(?); Gad 6—7).

2. Die armenische Übersetzung. — Zu den Testamenten Ruben, Simeon, Juda, Dan, Joseph, Benjamin konnte ich die Collationen von Conybeare benutzen,[3] zu andern wichtigen Stellen die von ihm Jew. Quart. Rev. V 375—398 mitgeteilten Übersetzungen. Ausserdem war der Herausgeber dieser Zeitschrift Herr Dr. Preuschen so freundlich mir in noch weiterem Masse die Benutzung dieser Übersetzung zu ermöglichen. Herr Dr. Preuschen machte mich darauf aufmerksam, dass die armenische Übersetzung in zwei Recensionen A und B vorliege, und dass diese beiden Recensionen in den Testamenten Simeon und

[1] Testamenta XII Patriarcharum ed. R. Sinker Cambridge 1869.

[2] Testamenta XII Patriarcharum Appendix by R. Sinker. Cambridge 1879.

[3] S. o.; über weiteres Textmaterial der armenischen Übersetzung berichtet Charles in seinem Artikel „Apocalyptic Literature“ in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black I 241.

Levi einen stark abweichenden Text zeigten,[1] und stellte mir mit grosser Freundlichkeit folgendes Material zur Verfügung: 1) eine Übersetzung der Recensionen A und B des Testamentes Levi, und der Recension A vom Testament Simeon. 2) eine Übersetzung (oder Collation) sämtlicher von mir besprochenen Stellen der übrigen Testamente. Durch diese freundliche Unterstützung glaube ich in die Lage versetzt zu sein, schon jetzt meinen Versuch veröffentlichen zu können, während ich sonst die in Aussicht gestellte englische Veröffentlichung abgewartet hätte.[2]

3. Die slavische Version. Tichonrawow hat in den Denkmälern der altrussischen apokryphen Litteratur I (Petersburg 1863) die in der Palaea interpretata enthaltene altslavische Übersetzung der Testamente in einer (nach der Überschrift Tichonrawows) kürzeren (S. 96—145) und einer längeren (S. 146—232) Recension herausgegeben. Herr Professor Bonwetsch war so freundlich, mir eine Reihe von mir ausgewählter charakteristischen Stellen zu übersetzen. Nach diesen Stichproben konnten wir — natürlich mit einem gewissen Vorbehalt — folgendes feststellen. 1) Der Text der sogenannten längeren und kürzeren Interpretation der Übersetzung sind im wesentlichen identisch. Die Überschriften Tichonrawows beziehen sich nicht auf den Text der Testamente, sondern wahrscheinlich auf den längeren und kürzeren Text der Palaea interpretata. 2) Der der altslavischen Übersetzung zu Grunde liegende griechische Text ist im grossen und ganzen wertlos und für den hier von uns verfolgten Zweck der Ausscheidung christlicher Interpolationen irrelevant. Er entspricht etwa dem griechischen Text von O. (P)[3] — also ungefähr dem schlechtesten griechischen Text. 3) Wir fanden bei jenen Stichproben nur eine wesentliche Abweichung des Textes; Levi 11—13 sind in der längeren Recension hinter 19 (Note 1) gestellt, während in der kürzeren Recension nur Cap. 13 umgestellt ist, und 11—12 ganz zu fehlen scheinen. Doch hat diese Umstellung weiter keinen textlichen Wert.[4]

---

[1] In diesen Testamenten hat daher die Mechitharisten-Ausgabe beide Recensionen nebeneinander.

[2] Charles in seinem bereits erwähnten Artikel stellt eine neue Ausgabe Sinkers unter Benutzung zweier weiterer griechischen Handschriften in Aussicht.

[3] Er geht z. B. bei den charakteristischen Varianten Levi 18 (Note 1 und 11 bei Sinker), Sebulon 9 Note 17; Simeon 6 Note 5; Levi 14 Note 8; Sebulon 9 Note 11 und an andern Stellen mit O.

[4] Die Umstellung hat eine Handschrift aus einem Sammelcodex des Hauptarchivs der auswärtigen Angelegenheiten in Moskau nicht, deren Varianten Tichonrawow zur längeren Recension angiebt. — Diese Handschrift scheint also einigen Wert zu haben.

Ich glaube also es verantworten zu können, wenn ich den folgenden Versuch ohne weitere Berücksichtigung des Slaven veröffentliche.

4. Die von Robert Grosseteste nach der Cambridger Handschrift angefertigte lateinischen Übersetzung hat für uns keinen Wert. — Eine syrische Übersetzung ist nach Charles (l. c. 241) nur in einem Fragmente vorhanden.

5. Zu bemerken ist noch, dass das erstmalig von Gaster aus der „Chronik des Jerachmeel“ veröffentlichte hebräische Testamentum Naphthali für unsere Zwecke von geringem Werte ist. Gaster[1] und Resch[2] meinten freilich, dass in diesem der ursprüngliche Text der hebräischen Testamente für dieses Stück vorliege. — In Wirklichkeit aber ist dasselbe nur eine vollkommen abweichende, vielfach secundäre Recension des Testamentes Naphthali, eine Bearbeitung, die freilich mit der doch wahrscheinlich hebräisch geschriebenen Grundschrift der Testamente irgendwie zusammenhängt und an einigen Stellen vielleicht die ursprüngliche Textgestalt jener Grundschrift besser bewahrt hat, als das griechische Testament. — An einem Punkte der Untersuchung werden wir auch diese secundäre Quelle nicht ohne Nutzen verwerten können.

Bei dem nun folgenden Versuch der Ausscheidung der christlichen Interpolationen behandle ich der Reihenfolge nach im wesentlichen die von Schnapp als interpoliert bezeichneten Stellen. Es soll damit nicht gesagt sein, dass der Text nicht auch noch an weiteren Stellen bearbeitet sein könnte. Aber im ganzen und grossen hat Schnapp die notwendig vorzunehmenden Ausscheidungen bereits vollzogen.

Unsere Aufgabe wird es sein zu zeigen, dass die Schrift, wenn wir nur ihren uns erreichbaren ursprünglicheren Text herstellen, noch viel weniger interpoliert erscheint, als Schnapp dies annimmt. Ich stelle das Testamentum Levi wegen der hier obwaltenden besondern Schwierigkeiten an den Schluss des Abschnittes.

Ruben $6_{9f.}$[3] liest der Text Sinkers (C) τῷ γὰρ Λευὶ ἔδωκε κύριος (OR ὁ θεός) τὴν ἀρχὴν καὶ τῷ Ἰούδᾳ μετ' αὐτῶν κἀμοὶ καὶ Δὰν καὶ Ἰωσήφ. Die Handschriften haben μετ' αὐτοῦ (R), oder das offenbar richtige μετ' αὐτόν (OP)[4]. Der Arm. scheint καὶ μετ' αὐτοῦ τῷ Ἰούδᾳ

[1] Proceedings of the Society of bibl. archaeol. 1893—94 109—117.

[2] Studien u. Kritiken 1899 206 ff.

[3] Ich citiere die Capitel und innerhalb dieser die Zeilen der Sinkerschen Ausgabe.

[4] Dann ist natürlich das μετ' αὐτὸν unmittelbar zu καὶ τῷ Ἰούδᾳ zu beziehen: Dem Levi und dem Juda nach ihm auch mir.

κἀμοὶ κ.τ.α.[1] gelesen zu haben. In seinem griechischen Text stand wohl μετ' αὐτόν. Die Varianten entstanden, weil man, wie sich weiter unten noch deutlicher zeigen wird, die energische Unterordnung Judas unter Levi nicht mehr verstand. — 6_{13} lautet der griechische Text διαστελεῖ (P διατελεῖ) εἰς κρίσιν καὶ θυσίας (C; θυμιάσει O; θυσίασῃ R θύσει P) ὑπὲρ παντὸς (>R) Ἰσραὴλ μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως Χριστοῦ ὃν εἶπε κύριος. Der Armenier liest nach Preuschens Übersetzung: καὶ διατελέσει θυσίας ὑπὲρ παντὸς Ἰσραὴλ μέχρι τελειώσεως χρόνων ἱερατεύειν (ἱερέα εἶναι? vielleicht zu verbessern ἱερατεύων) τῆς διαθήκης (oder τοῦ κλήρου) [τοῦ Χριστοῦ fehlt in einer Handschrift der Rec. A] ὃν εἶπεν (+αὐτῷ Handschrift der Recension A) ὁ κύριος. Wenn hier wirklich der ursprüngliche Text in der armenischen Übersetzung vorliegt, so zeigt auch diese allerdings einen bereits interpolierten Text. Aber sie ermöglicht uns den ursprünglichen Text noch zu erkennen. Dieser lautete etwa: Und er (Levi) wird Opfer darbringen (vollenden) für ganz Israel bis zu den Zeiten der Vollendung (d. h. bis zum Kommen Gottes zu seinem Volk) den Priesterdienst des Bundes leistend. Wir sehen dann deutlich, dass das τοῦ Χριστοῦ ὃν εἶπεν ὁ κύριος eine Glosse zu dem μέχρι τελειώσεως χρόνων war.[2] Im armenischen Text ist dann diese Glosse neben dem ἱερατεύειν τῆς διαθήκης in den Text aufgenommen, im griechischen Text ist der ursprüngliche Text und Zusammenhang gänzlich verdrängt. Was den Anfang des Satzes anbetrifft, so kommt das καὶ διατελέσει θυσίας des Armeniers am meisten dem διαστελεῖ εἰς κρίσιν καὶ θυσίας von C gleich. Sollte vielleicht auch das in allen griechischen Handschriften stehende εἰς κρίσιν eine Glosse sein, die sich ursprünglich auf das Kommen Christi bezog und dann an falscher Stelle in den Text geriet?

Ruben 6_{17} ist zu lesen: αὐτὸς γὰρ εὐλογήσει τὸν Ἰσραὴλ καὶ τὸν Ἰούδαν· ὅτι ἐν αὐτῷ ἐξελέξατο κύριος βασιλεύειν (βασιλεῦσαι CP) (ἐνώπιον R. Arm.) παντὸς τοῦ λαοῦ. Schnapp nimmt die falsche Lesart πάντων τῶν λαῶν (COP) auf und bezeichnet dann die für die Gesamtbeurteilung der Schrift so wertvollen Worte καὶ τὸν Ἰούδαν — λαῶν als

---

[1] Der armenische Text ist vorher wie es scheint verdorben und deshalb hier weniger brauchbar.

[2] Conybeare retrovertiert die armenische Übersetzung ἱερατεύειν τῷ κλήρῳ κήρυκος [das ist offenbar eine innerarmenische Verderbnis s. o. S. 109] ὃν εἶπε κύριος. Wenn diese Übersetzung richtig wäre, so könnte man annehmen, dass Levi hier mit Anspielung auf Maleachi 3, als der Bote aufgefasst sei, der bis zum Kommen Gottes selbst im Volke regieren und alles ordnen soll.

interpoliert! Bei der richtigen Lesart liegt gar kein Grund zu solcher Annahme vor.

Endlich ist kein Grund mit Schnapp 6_{20} „καὶ ἔϲται ἐν ὑμῖν βαϲιλεὺϲ αἰώνων“ als eingeschoben zu bezeichnen.

So kann man im Testament Ruben mit Sicherheit, weil auf Grund des handschriftlichen Materials, den wie es scheint von allen christlichen Interpolationen befreiten Grundtext herstellen.

Im Testament Simeon bezeichnet Schnapp Partieen in Cap. 6 und das ganze Capitel 7 als interpoliert. Es wird auch hier auf Grund der Handschriften ein genaueres Verfahren möglich sein.

Richtig hat Schnapp bereits erkannt, dass die Zukunftsweissagung Simeons in Cap. 6 stichisch abgefasst ist. An einem Punkte scheint der Strophenbau durchbrochen zu sein. Hier lesen die Textzeugen

τότε Σὴμ ἐνδοξαϲθήϲεται (R τότε ϲημεῖον[1] ἐνδοξαϲθήϲεται μέγα τῷ Ἰϲραήλ).

G[2].	Arm. A.	Arm. B.
ὅτι κύριοϲ ὁ θεὸϲ	ὅτι κύριοϲ ὁ θεὸϲ	ὅτι κύριοϲ ὁ θεὸϲ
„μέγαϲ τοῦ Ἰϲραὴλ“ (> R)	ἡμῶν	δοξαϲθήϲεται ἐπὶ
φαινόμενοϲ ἐπὶ (+ τῆϲ RP)	φανήϲεται ἐπὶ	γῆϲ καὶ φανήϲεται
γῆϲ (+ ἥξει R) „ὡϲ ἄν-	γῆϲ ὡϲ ἄνθρω-	ὡϲ ἄνθρωποϲ
θρωποϲ“ (> O) καὶ ϲώζων	ποϲ	
ἐν αὐτῷ (ἑαυτῷ O)	καὶ ϲώζει	
τὸν Ἀδάμ		

Die Vergleichung der Texte ergiebt, dass die Worte μέγαϲ τοῦ Ἰϲραήλ; ϲώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ; vielleicht auch ὡϲ ἄνθρωποϲ Interpolationen sind. Und es bliebe der Text:

Τότε Σὴμ ἐνδοξαϲθήϲεται
Ὅτι κύριοϲ ὁ θεὸϲ (ἡμῶν) φανήϲεται ἐπὶ γῆϲ

Damit wäre auch der ursprüngliche Stichos wiederhergestellt.

Der letzte Satz dieses Capitels — ὅτι (+ὁ OR) θεὸϲ ϲῶμα λαβὼν καὶ ϲυνεϲθίων ἀνθρώποιϲ (ἔϲωϲεν ἀνθρώπουϲ[3] > Arm. A.[4]) — ist nun zwar von sämtlichen bisher bekannt gewordnen Zeugen überliefert. Aber der Satz ist durchaus nicht rhythmisch gebaut, und nach den zahlreichen Beweisen für specifisch christliche Interpolationen, die beigebracht sind

[1] ϲημεῖον liest auch O.

[2] Cf. P καὶ ὅτε δοξαϲθήϲεται κύριοϲ ὁ θεὸϲ τοῦ Ἰϲραὴλ φθονούμενοϲ ἐπὶ τῆϲ γῆϲ κ.τ.λ.

[3] O αὐτούϲ R αὐτόν.

[4] Auch B lässt ἔϲ. ἀνθρ. aus und hat den letzten Satz: καὶ ϲὺν τοῖϲ ἀνθρώποιϲ πίνων καὶ ἐϲθίων.

und noch beigebracht werden sollen, wird die Annahme äusserst wahrscheinlich, dass wir diesen Satz mit Schnapp als Interpolation zu betrachten haben.

Auch in Cap. 7 wird sich der jüdische Grundtext noch wiederherstellen lassen. Es lesen zwar fast alle[1] Zeugen, den ersten Satz: καὶ νῦν τεκνία (τέκνα O) μου ὑπακούετε (O; — σετε + τῷ P) Λευὶ καὶ ἐν Ἰούδᾳ λυτρωθήσεσθε (Arm. A. + ὅτι ἐκ γένους αὐτοῦ γεννηθήσεται κύριος ὁ θεός). Aber R hat die richtige Lesart, das einfache: ἐπακούσατε τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα bewahrt. Der folgende Satz lautet im griechischen Text ἀναστήσει γὰρ (> O) κύριος (> R) ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς (> OP) ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς (> OP) βασιλέα θεὸν καὶ ἄνθρωπον. Ähnlich liest die Recension A des Armeniers. Dagegen liest Recension B: ἀναστήσει γὰρ κύριος ἐκ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ Ἰούδα ὡς βασιλέα καί [ἐστιν αὐτός fehlt in zwei Handschriften] θεὸς καὶ οὗτος σώσει. — Der griechische Text dieser Recension scheint also den specifisch christlichen Zusatz θεὸν καὶ ἄνθρωπον noch nicht gekannt zu haben. Dafür liegt hier eine andre Interpolation vor. Der ursprüngliche Sinn des Satzes aber war offenbar, dass Gott aus Levi Priester und aus Juda Könige erwecken werde. Daher ist im folgenden auch mit CR οὕτως (nicht οὗτος mit OP Arm.) σώσει zu lesen.

Wenn dann weiterhin die Zeugen lesen

G.	Arm. A.	Arm. B.
οὕτως σώσει πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσρ.	οὗτος σώσει πάντα ἄνθρωπον κ. ἔθνη ἀνθρώπων	οὗτος σώσει πᾶν τὸ γένος καὶ τὰ ἔθνη ἀνθρ.

so ist klar, dass hier der ursprüngliche Text lautete οὗτος σώσει πᾶν τὸ γένος, und alles andre Interpolation ist.

Der wiederhergestellte Text lautet nun: Und nun meine Kinder gehorchet Levi und Juda und erhebt euch nicht gegen diese beiden Stämme. Denn aus ihnen wird euch aufsprossen das Heil Gottes. Denn es wird der Herr aus Levi zum Hohenpriester[2] und aus Juda zum König[2] erwecken. (Und) So wird er (Gott) das ganze Geschlecht (sc. Israels) erretten.

Es hat sich somit herausgestellt, dass sich die von christlichen Interpolationen freie jüdische Grundschrift des Testamentes Simeons auf Grund der Vergleichung von Textzeugen herstellen lässt, nur dass an

[1] Vgl. auch Arm.: κ. νῦν τεκνία μου ὑπακούετέ μοι, ὅτι τῷ Λευὶ καὶ τῷ Ἰούδᾳ λυτρωθήσεσθε.

[2] Der Singular ist generisch zu verstehen. Die Stelle ist nicht messianisch.

einer Stelle eine geringfügige Interpolation (s. o.) ohne ein solches äusseres Zeugnis angenommen werden muss.

Viel einfacher liegen wieder die textlichen Verhältnisse im Testamentum Juda. Juda 19_8 ist vielleicht mit O, obwohl diese Handschrift ein verdächtiger Zeuge ist, καὶ ὡς σάρξ zu streichen; 21_{10} u. $_{12}$ ist mit dem Armenier statt ἀνθρώπων resp. ἀνθρώπους: Ἰσραήλ zu lesen. 22_3 ist mit Arm. ἕως παρουσίας τοῦ θεοῦ τῆς δικαιοσύνης und 22_4 wieder mit dem Armenier καὶ πάντα τὰ ἔθνη zu streichen.[1] Vortrefflich lassen sich dann durch den Armenier die christlichen Interpolationen in Cap. 24—25 ausscheiden. Hier hat Schnapp bereits die Übersetzung des griechischen und armenischen Textes neben einander gedruckt. Drei grössere christliche Interpolationen treten hier deutlich im griechischen Text durch die Nebeneinanderstellung hervor. Die zweite ist charakteristisch für den Stil des Interpolators: οὗτος ὁ βλαστὸς θεοῦ ὑψίστου καὶ αὕτη ἡ πηγὴ εἰς ζωὴν πάσης σαρκός. — Auch die dritte grössere Stelle, die im Text des Armeniers sich nicht findet, und die Schnapp nicht als Interpolation betrachtet, wird wegen ihrer bestimmten neutestamentlichen Färbung auszuschliessen sein: ἐν χαρᾷ, καὶ οἱ ἐν πτωχείᾳ διὰ κύριον πλουτισθήσονται καὶ οἱ ἐν πενίᾳ χορτασθήσονται καὶ οἱ ἐν ἀσθενείᾳ ἰσχύσουσιν. Vielleicht ist auch 24_5 mit dem Armenier πνεύματος zu streichen. Über die Echtheit des Zusatzes im griechischen Text οἱ δὲ ἀσεβεῖς πενθήσουσι καὶ ἁμαρτωλοὶ κλαύσονται (25_{15}), — kann nicht entschieden werden. Zu bemerken wäre noch, dass der messianische Abschnitt (vgl. Simeon 6) wiederum stichisch geschrieben ist. — Ich hebe hervor, dass auch das Testament Juda auf Grund handschriftlicher Vergleichung von allen christlichcn Interpolationen gereinigt werden kann.

Das Testament Issachars mit seinen interessanten Ausführungen über das einfache Leben (ἁπλότης) des Ackerbaus und seiner Polemik gegen die Handelsdiaspora ist so gut wie frei von christlichen Interpolationen geblieben. Auch bei dem Satz 7_{12} ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν τὸν Θεὸν τοῦ οὐρανοῦ συμπορευόμενον τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἁπλότητι καρδίας, — ist wenn man ἐν ἁπλότητι καρδίας auf ἀνθρώποις bezieht, kein Grund vorhanden (mit Schnapp) eine Interpolation anzunehmen.[2] Der Grundschrift der Testamente ist gerade der Hoffnungsgedanke eigentümlich,

[1] Zu 198 21_{10-12} 22_4 giebt Schnapp die Varianten, die eigentlich in den Text hätten aufgenommen werden müssen, überhaupt nicht an.

[2] Höchstens könnte man vermuten, dass in der Grundschrift statt τοῖς ἀνθρώποις — τῆς καρδίας etwa Ἰσραήλ oder τῷ λαῷ gestanden hätte.

dass in Zukunft Gott auf Erden wandeln und bei den Menschen wohnen werde.[1]

Im übrigen hat die armenische Übersetzung das ganze Capitel in einer stark verkürzten Form. Sie lässt folgende Sätze fort: 7_{4}f. πᾶν ἐπιθύμημα — ἐν καρδίᾳ μου. 7_{5-7} παντὶ ἀνθρώπῳ — ὅριον οὐκ ἔλυσα (7_{6-7} οὐκ ἔφαγον — ἔλυσα fehlt auch in R), ferner 7_{8} den specifisch christlich klingenden Satz τὸν κύριον ἠγάπησα ἐν πάσῃ τῇ ἰσχύι μου. ὁμοίως καὶ πάντα ἄνθρωπον ἠγάπησα ὡς τέκνα μου und von da an alles bis 7_{13}f. ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ συμπορευόμενον τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἁπλότητι καρδίας. Vielleicht haben wir also auch in diesen Sätzen christliche Zusätze zu sehen. Doch ist das Zeugnis des Armeniers wegen der vielen Kürzungen nicht ganz unverdächtig.

Sehr spärlich sind auch die Interpolationen im Testament Sebulons. — Wenn es dort 8_{3} heisst ὅτι καίγε ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν ὁ θεὸς ἀποστέλλει τὸ σπλάγχνον αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ὅπου εὕρῃ σπλάγχνα ἐλέους, ἐν αὐτῷ κατοικεῖ, — so ist aus dem schon eben erwähnten Grunde auch hier nicht von vornherein notwendig, diese Worte mit Schnapp für christliche Interpolationen zu erklären. Übrigens haben OR Arm. das ganze Capitel 7 und die erste Hälfte von 8 (bis εἰς αὐτόν Z. 6) nicht. Doch passt namentlich Cap. 7 vorzüglich zum Charakter der Grundschrift. Auch ist zwischen Cap. 6 und 8B jeder Zusammenhang zerrissen. So wird man hier vielleicht einen zufälligen Ausfall der betreffenden Worte annehmen müssen.

In Cap. 9_{15}ff. scheidet wieder die christliche Interpolation auf Grund der handschriftlichen Zeugnisse aus. Es lesen

CP.	OR Arm.
καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατελεῖ (ἀνατέλλει C) ὑμῖν αὐτὸς ὁ (> O) κύριος φῶς δικαιοσύνης. καὶ ἴασις καὶ εὐσπλαγχνία ἐπὶ (ἐν P) ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ. αὐτὸς λυτρώσηται πᾶσαν αἰχμαλωσίαν υἱῶν ἀνθρώπων ἐκ τοῦ Βελίαρ	καὶ μετὰ ταῦτα (τοῦτο R) ἀνατελεῖ (O ἀνατέλλει) ὑμῖν αὐτὸς ὁ (> O) κύριος φῶς δικαιοσύνης,
καὶ πᾶν πνεῦμα πλάνης πατηθήσεται, καὶ ἐπιστρέψει πάντα τὰ ἔθνη εἰς παραζήλωσιν αὐτοῦ,	καὶ ἐπιστρέψετε εἰς τὴν γῆν (O ἐκ τῆς γῆς) ὑμῶν
καὶ ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου, ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος (+ ἐν P) Ἱερουσαλὴμ (+ διὰ τὸ P) ὄνομα αὐτοῦ.	καὶ ὄψεσθε κύριον (αὐτόν R) ἐν Ἱερουσαλὴμ διὰ τὸ ὄνομα (+ τὸ ἅγιον R) αὐτοῦ (διὰ — αὐτοῦ > Arm.).

Es ist mir nicht verständlich, weshalb Schnapp die christlich interpolierten Sätze und nicht den Wortlaut von OR Arm. in den Text aufgenommen hat. Als Bedenken dagegen könnte man höchstens an-

[1] Vgl. dieselbe Hoffnung im Buch der Jubilaeen 1, 17 f.

16. Mai 1900.

führen, dass der Interpolator in CP Wendungen gebraucht, die sich auch sonst in den Testamenten finden. Doch scheint der Interpolator auf Grund vorhandener Stellen gearbeitet zu haben. Folgende Zusammenstellung wird das klar machen.

Sebulon 9.	Dan 5.
αὐτὸς λυτρώσηται πᾶσαν αἰχμαλωσίαν υἱῶν ἀνθρώπων ἐκ τοῦ Βελίαρ καὶ πᾶν πνεῦμα πλάνης πατηθήσεται, καὶ ἐπιστρέψει πάντα τὰ ἔθνη εἰς παραζήλωσιν αὐτοῦ.	καὶ αὐτὸς ποιήσει πρὸς τὸν Βελίαρ πόλεμον καὶ τὴν ἐκδίκησιν τοῦ **νίκους** δώσει **πέρασιν ἡμῶν**. καὶ τὰς ψυχὰς τῶν **ἁγίων** καλέσει πρὸς ἑαυτόν καὶ **ἐπιστρέψει** καρδίας **ἀπειθεῖς** πρὸς **κύριον**.

Was hier jüdisches Vorbild und christliche Nachbildung ist, ist auf den ersten Blick klar. Trotzdem lässt Schnapp die erste Stelle im Text stehen, während er die letztere als Interpolation bezeichnet.

Wir besitzen auch vom Testament Sebulon die ursprüngliche jüdische Grundschrift noch in handschriftlicher Überlieferung.

Im Testament Dan löst sich die Bearbeitung nicht ganz so leicht ab. In Cap. $5_{23\,ff.}$ wird sie bei weitem nicht so umfangreich sein, wie Schnapp annimmt. Zunächst haben wir auf Grund der Zeugen den Text herzustellen. Ich gebe ihn mit den hauptsächlichsten Varianten. Wie leicht ersichtlich, ist die in Betracht kommende Stelle stichisch geschrieben.

1. καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ (+ τοῦ R) Λευὶ τὸ σωτήριον κυρίου
2. [καὶ δώσει εἰρήνην τῷ Ἰσραὴλ (> in Hndschr.) εἰς αἰῶνα][1].
3. καὶ αὐτὸς (αὐτὸς γάρ R) ποιήσει πρὸς τὸν Βελίαρ πόλεμον
4. καὶ τὴν ἐκδίκησιν τοῦ νίκους δώσει πέρασιν (τοῖς πατράσιν RP Arm.) ἡμῶν[2].
5. καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ἁγίων καλέσει πρὸς ἑαυτὸν[3]
6. καὶ ἐπιστρέψει καρδίας ἀπειθεῖς πρὸς κύριον.
7. καὶ δώσει τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν εἰρήνην αἰώνιον
8. καὶ ἀναπαύσονται ἐν Ἐδὲμ ἅγιοι.
9. καὶ ἐπ' αὐτῇ τῇ Ἰερουσαλὴμ (R ἐπὶ τῆς βασιλείας I. COP ἐπὶ τῆς νέας I.) εὐφρανθήσονται δίκαιοι,
10. ἥτις ἔσται εἰς δόξασμα θεοῦ ἕως τοῦ αἰῶνος (P θεῷ αἰωνίῳ R ἥ ἐστι δόξα θεοῦ αἰώνιος).

---

[1] Der Vers steht nur im Armenier, ist wegen des Parallelismus wahrscheinlich in den Text zu setzen.

[2] Der Armenier hat den Vers hinter Zeile 6. Dem Parallelismus nach gehört er hierher.

[3] So der Armenier; die griech. Hndschr. lesen: καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν λάβῃ ἀπὸ τοῦ Βελίαρ (τὰς) ψυχὰς (τῶν) ἁγίων. Der Armenier bringt diesen Satz ohne ψυχὰς ἁγίων zusammen mit καὶ τὴν ἐκδίκ. τοῦ νίκους δ. τ. π. η. hinter Zeile 6 (s. o.). Eine Handschrift des Armeniers aber hat den betreffenden Satz gar nicht. Er wird als Glosse zu streichen sein. Und gerade diese Glosse wird den Text in Verwirrung gebracht haben.

11. καὶ οὐκέτι ὑπομενεῖ (— μένει CP) Ἰερουσαλὴμ ἐρήμωσιν,
12. οὐδὲ αἰχμαλωτισθήσεται (— τίζεται C) Ἰσραήλ,
13. ὅτι κύριος ἔσται ἐμμέσῳ αὐτῆς [τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος][1]
14. καὶ ὁ (> C) ἅγιος Ἰσραὴλ βασιλεύων ἐπ' αὐτῆς (R Arm., ἐπ' αὐτούς C ἐν αὐτοῖς P) [ἐν ταπεινώσει (Arm. B. εἰρήνῃ) καὶ πτωχείᾳ][1].

Ich wüsste nicht, was in diesem Hymnus von sieben zweigliedrigen Strophen abgesehen von einigen Worten der Zeilen 13 und 14, nicht jüdisch sein könnte. Die gesamte Haltung des Hymnus ist ausserdem specifisch jüdisch. Sicher ist allerdings in Z. 14 das καὶ πτωχείᾳ christliche Interpolation. Wenn diese Worte nicht im Texte sicher bezeugt wären, so könnte man versucht sein das ἐν εἰρήνῃ (statt ἐν ταπεινώσει) der armenischen Übersetzung zu halten. Auch in Z. 13 brauchte τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος nicht christlich zu sein, ist jedoch verdächtig und muss mit den Worten ἐν ταπεινώσει καὶ πτωχείᾳ schon des Rhythmus wegen fallen. — Wie einige andre christliche Veränderungen durch die Vergleichung der handschriftlichen Zeugen fallen, mag man aus der obigen Zusammenstellung der Varianten sehen. Schnapp hat auf die Varianten wieder gar nicht geachtet.

Übrigens ist das Subject in diesem Hymnus Gott und nicht der Messias. Das πρὸς κύριον in Z. 6 beweist nichts dagegen, eine solche ungenaue Ausdrucksweise kommt auch sonst vor. — Der letzte Satz des Capitels καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ βασιλεύσει ἐν ἀληθείᾳ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (R ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἀληθείᾳ), der mit seinem Rhythmus nicht zu dem vorhergehenden passt, ist vielleicht Interpolation. Doch kann er auch stehen bleiben.

Auch so ist der Text des Capitels noch nicht in Ordnung. In der ersten Hälfte des Capitels heisst es, dass die Söhne Dans unter Führung des Satan gegen den Stamm Levi sich auflehnen werden,[2] dann wieder, dass Dan mit Levi in allen Dingen sündigen werden. Aber mir scheint es, als wenn dieser Widerspruch bereits der Grundschrift und nicht dem christlichen Interpolator angehört.

In Cap. 6 nimmt Schnapp ebenfalls zu umfangreiche Interpolationen an. Der Text lautet dort 6_9: ἔσται δὲ ἐν καιρῷ ἀνομίας τοῦ (> P) Ἰσραὴλ ἀφιστάμενος ἀπ' αὐτῶν κύριος (ὁ κ. ἀπ'α. P) καὶ (> C) μετελεύσεται ἐπὶ ἔθνη[3] ποιοῦντα (R ζητοῦντι) τὸ θέλημα αὐτοῦ (P ποιοῦντα τὸ ἀληθὲς ἄλειμμα)

---

[1] Vielleicht christliche Interpolation s. o. im Text.
[2] Z. 14 ist mit R Λευί zu streichen.
[3] Das ὄπισθεν in C, das auch Schnapp in der Übersetzung hat, ist sicher Schreibfehler.

ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀγγέλων ἔσται ἴσος αὐτῷ[1]. τὸ δὲ ὄνομα αὐτοῦ ἔσται (> R) ἐν παντὶ τόπῳ Ἰσραὴλ καὶ ἐν τοῖς ἔθνεσιν[2] — (oder besser Arm.: ἐν πάσῃ τῇ γῇ καὶ ἐν Ἰσραήλ). Der Satz ist vielleicht etwas entstellt. Der ursprüngliche Sinn desselben ist der, dass der Herr oder der Engel des Herrn Israel zu Zeiten der Gottlosigkeit verlassen, aber wenn es wieder seinen Willen thut, zu ihm zurückkehren wird, und dass dann sein Name in der ganzen Welt bekannt sein werde. Es ist also mit leichter Mühe zu ändern μετελεύσεται[3] δὲ ἐπὶ ἔθνος ποιοῦν oder wie R ungefähr liest ἐπὶ ἔθνει (st. —η) ζητοῦντι τὸ θέλημα αὐτοῦ. Dann bleibt nichts christliches mehr. Denn nach jüdischer Auffassung hat Gott sich vor der Zerstörung des ersten Tempels aus diesem zurückgezogen, und von der Zukunft wird erhofft, dass er wieder bei seinem Volke wohne. Dagegen ist der zweite von Schnapp als Interpolation bezeichnete Satz 6_{15}: ἵνα δέξηται ὑμᾶς ὁ πατὴρ (OP Arm. σωτήρ) τῶν ἐθνῶν· ἔστι γὰρ ἀληθὴς καὶ μακρόθυμος, πρᾷος καὶ ταπεινὸς (καὶ > P) ἐκδιδάσκων (R διδ.) διὰ τῶν ἔργων (+ τὸν R) νόμον θεοῦ, in der That von der Hand des christlichen Interpololators entstellt. Mindestens ist τῶν ἐθνῶν, und πρᾷος bis νόμον θεοῦ zu streichen.

Im Testament Dan bleiben also einige Interpolationen, die auf Grund unsrer sämtlichen Zeugen nicht entfernt werden können.

Im Testament Naphthali hat Schnapp in Cap. 4_{11} die Worte: ἄχρι τοῦ ἐλθεῖν (RP ἄχρις οὗ ἔλθῃ) τὸ σπλάγχνον κυρίου, ἄνθρωπος ποιῶν δικαιοσύνην καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς πάντας τοὺς μακρὰν καὶ τοὺς ἐγγύς gestrichen. Beachtenswert ist hier der Text des Armeniers: ἄχρι τοῦ ἐλθεῖν τὸν κύριον (Rec. B + ἐν σπλάγχνῳ) καὶ ἄνθρωπον ποιοῦντα (ὃς ποιεῖ) ἔλεος καὶ δικαιοσύνην εἰς πάντας ἢ τοὺς μακρὰν ἢ τοὺς ἐγγύς. Sollte hier vielleicht ursprünglich gestanden haben: Bis dass ein Mensch kommt, welcher Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gegen Nahe und Ferne übt?[4] Und hätten wir vielleicht in diesem Satz eine Anspielung auf den gerechten Tobit aus dem Stamme Naphthali?

In Cap. 8 des Testamentes ist der Text ebenfalls nicht in Ordnung. Der in Betracht kommende Satz lautet 8_2: καὶ ὑμεῖς οὖν ἐντείλασθε τοῖς τέκνοις ὑμῶν ἵνα ἑνοῦνται τῷ Λευὶ καὶ τῷ Ἰούδᾳ.[5] διὰ γὰρ τοῦ

[1] C ὅτι οὐδενὶ τῶν ἀγγέλων ἔσται ὡς αὐτῷ (O fehlt).

[2] Mit R Arm. ist σωτήρ als Interpolation fortzulassen, P liest σωτηρία. Schnapp hat diese Varianten wieder gar nicht erwähnt.

[3] μετελεύσεται kann: „er wird zurückkehren" bedeuten.

[4] Es wäre nur: τὸν κύριον καί (oder σπλάγχνον κυρίου) zu streichen.

[5] Wenn O die Worte Ἰούδᾳ bis σωτηρία τῷ auslässt, so kann das nur ein Versehen sein. Ebenso wenn P: Ἰακώβ ... ὀφθήσεται fortlässt.

Ἰούδα ἀνατελεῖ (+ἡ R) σωτηρία τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἐν αὐτῷ εὐλογηθήσεται Ἰακώβ. διὰ „γὰρ" (>R) τοῦ σκήπτρου αὐτοῦ ὀφθήσεται (+ὁ R) θεὸς κατοικῶν ἐν ἀνθρώποις (P οὐρανοῖς) ἐπὶ τῆς γῆς, σῶσαι (+πᾶν Arm.) τὸ γένος (+τοῦ R) Ἰσραὴλ καὶ (>P) ἐπισυνάξει (αι P) δικαίους ἐκ τῶν ἐθνῶν. — Schnapp will den ganzen Satz streichen. Das ist jedenfalls nicht richtig. Der erste Satz, die Ermahnung, sich Levi und Juda — man beachte die Reihenfolge — zu unterwerfen, ist ja gerade charakteristisch für die Grundschrift. Er ist ferner einer der wenigen Sätze, die durch das hebräische Testamentum Naphthali (Cap. 8 nach Kautzsch) wörtlich bestätigt werden. Endlich ist aus dem Zusammenhang deutlich zu sehen, dass die Bearbeitung erst nach diesem Satz begonnen hat. Erst hier zerreisst der Zusammenhang, wenn die Ermahnung sich mit Levi und Juda zu einen, nun durch den Satz begründet wird, dass durch Juda das Heil kommt. Aber auch die folgenden Sätze sind nicht ganz zu beseitigen. Ich schlage vor etwa zu lesen: Διὰ γὰρ αὐτῶν ἀνατελεῖ σωτηρία τῷ Ἰσραήλ, καὶ ἐν αὐτοῖς εὐλογηθήσεται Ἰακώβ. Der folgende Satz wäre dann allerdings vielleicht ganz zu streichen. Vielleicht wäre aber auch im teilweisen Anschluss an P zu lesen: διὰ γὰρ τοῦ σκήπτρου αὐτῶν ὀφθήσεται ὁ θεὸς (ὁ) κατοικῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἐπὶ τῆς γῆς σῶσαι τὸ γένος Ἰσραήλ. Die letzten Worte καὶ ἐπισυνάξει δικαίους ἐκ τῶν ἐθνῶν wären dann wahrscheinlich zu streichen.

Immerhin lösen sich auch im Testament Naphthali nicht alle Schwierigkeiten auf Grund textlicher Behandlung.

Es ist nicht einzusehen, weshalb Schnapp im Testament Gad c. 8 die ersten Sätze als Interpolation betrachtet. Sie gehören sicher zur Grundschrift. Höchstens wäre Λευὶ καὶ Ἰούδαν zu lesen. Mit P (R Arm.) ist σωτηρίαν statt σωτῆρα in den Text zu setzen.

In Cap. 7₆ des Testaments Asser lassen sich wieder in interessanter Weise an einer Reihe von Stellen auf Grund der Handschriften christliche Interpolationen nachweisen. Der interpolierte Text lautet: καὶ οὗτος ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων καὶ ἐν ἡσυχίᾳ συντρίβων τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος δι' ὕδατος. οὗτος σώσει τὸν Ἰσραὴλ καὶ πάντα τὰ ἔθνη θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος. Hier ist mit R ἐν ἡσυχίᾳ, mit O θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος zu streichen und mit P (Arm.?) ἐπὶ τοῦ ὕδατος zu lesen. — Auf Grund dieser mannigfachen christlichen Veränderungen gewinnen wir auch das Recht ὡς ἄνθρωπος . . . πίνων[1] und den beliebten Zusatz des Redactors καὶ πάντα

[1] Für unbedingt notwendig halte ich nicht einmal dies. Es lässt sich sehr wohl

τὰ ἔθνη zu streichen, und der Satz lautet nun: ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν καὶ αὐτὸς ἐλθὼν καὶ συντρίβων τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος ἐπὶ τοῦ ὕδατος σώσῃ[2] τὸν Ἰσραήλ.

Im Testament Joseph macht nur die Apokalypse in Cap. 19[3] Schwierigkeiten. Dieselbe kann nicht mit Schnapp einfach als christliche Interpolation beseitigt werden. Zunächst ist vielmehr zu constatieren, dass wir in der armenischen Übersetzung die ursprüngliche Relation haben. — Nach dieser ursprünglichen Fassung liegen in Cap. 19 ferner nicht eine, sondern zwei kleine Apokalypsen vor. In der ersten ist von der Zerstreuung der Stämme Israels, ihrer Wiedervereinigung und ihrem Erstarken zum grossen Volk die Rede.

Die zweite Weissagung ist sehr dunkel überliefert. Es muss auch dem armenischen Text bereits ein verdorbener griechischer Text zu Grunde gelegen haben. Der Patriarch sieht nach dem Bericht zunächst 12 junge Stiere, die, wie es den Anschein hat, von einer Kuh voll unerschöpflicher Milch tranken. Dann wird gesagt, dass die Hörner des vierten jungen Stieres bis in den Himmel erhöht wurden. Deutlich ist hier Israels Zustand unter der Herrschaft der Stammes Juda geweissagt. — Darauf erscheint inmitten jener Hörner ein andres Horn. — Dann scheint der Text nach den Mitteilungen von Preuschen völlig verdorben zu sein. Nach Conybeare-Schnapp ist dann im folgenden von einem Kalb, das zum jungen Stier wird, die Rede. Da am Schluss Joseph seine Söhne vermahnt, Levi und Juda zu folgen, so mag hier von der in der nachexilischen Zeit aufstrebenden Herrschaft Levis die Rede sein. — Dann geht der Text weiter:

καὶ εἶδον ἐν μέσῳ κεράτων μίαν παρθένον ἔχουσαν στολὴν βύσσου, καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν ἀμνός, καὶ ἐξ ἀριστερᾶς αὐτοῦ ὥρμουν τὰ θηρία καὶ πάντα τὰ ἑρπετά, καὶ ἐνίκησεν αὐτὰ ὁ ἀμνὸς καὶ ἀπώλεσεν αὐτά, καὶ ἔχαιρον ἐπ' αὐτῷ οἱ ταῦροι καὶ ἡ δάμαλις, καὶ οἱ ἔλαφοι ἐσκίρτησαν. ταῦτα δὲ πάντα δεῖ γενέσθαι ἐν καιρῷ αὐτῶν.

In der Weissagung von der Jungfrau und dem Lamm liegt nun aller Wahrscheinlichkeit nach in dieser bisher specifisch jüdischen Apokalypse eine christliche Interpolation vor. Denn wenn man auch in der παρθένος

denken, dass in einer jüdischen Schrift ein Essen und Trinken Gottes mit den Menschen geweissagt wäre.

[2] So liest thatsächlich (mit Auslassung von οὗτος) O.

[3] Es ist bemerkenswert, dass der von der Feindesliebe handelnde Satz 18_3, den Schn. unbeanstandet lässt, im Arm. fehlt. Auch hier wird eine christliche Interpolation vorliegen.

die übrigens vom griechischen Text bestätigt wird, einen Übersetzungsfehler[1] sehen wollte, und das Bild des Lammes unter Vergleich des äthiopischen Henoch 90_6ff. als nicht unmöglich auf jüdischem Boden behaupten wollte, so bleibt doch die Vereinigung beider Bilder bedenklich. —

So würde ich doch vorschlagen, die ersten Sätze des citierten Stückes von καὶ εἶδον bis προῆλθεν ἀμνός als christliche Interpolation zu streichen. Dann bezöge sich das folgende noch auf den jungen Stier, von dem im vorhergehenden dem Anschein nach die Rede war. Es wäre dann hier die Rede von den Siegen, welche die Herrschaft Levis — und zwar kann dies nur auf die Maccabaeerzeit bezogen werden — gegenüber seinen Feinden erfocht (vgl. äthiop. Henoch 90).

Der griechische Text liefert wieder ein sehr gutes Beispiel für den fortschreitenden Process der Verchristlichung des Buches. Aus der Jungfrau ist eine Jungfrau aus Juda, aus dem Lamm ein unbeflecktes Lamm geworden, das zu seiner Linken wie ein Löwe aussieht. Über seinen Sieg freuen sich nicht mehr „die Kälber und die Kuh und die Hirsche" sondern „die Engel und die Menschen und die ganze Erde". Im Armenier heisst es: „Ehrt Levi und Juda, denn aus jenen wird das Heil Israels entstehen", — im griechichen Text: „Ehrt Juda und Levi, denn aus ihnen wird aufgehen das Lamm Gottes, welches durch Gnade alle Heiden und Israel rettet. Denn sein Königreich wird ein ewiges Königreich sein . . . Dieses Königreich aber wird unter euch zu Ende gehen."

In Cap. 3_7 des Testaments Benjamin genügt wieder eine einfache Gegenüberstellung des griechischen und armenischen Textes.

G.	Arm.
πληρωθήσεται ἐν σοὶ (περί σου R) προφητεία οὐράνιος (οὐρανοῦ COP) περὶ τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος τοῦ κόσμου,	πληρωθήσεται ἐν σοὶ προφητεία οὐράνιος ἡ λέγουσα
ὅτι ἄμωμος ὑπὲρ ἀνόμων παραδοθήσεται καὶ ἀναμάρτητος ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀποθανεῖται ἐν αἵματι διαθήκης ἐπὶ σωτηρίᾳ ἐθνῶν καὶ (+ τοῦ R) Ἰσραὴλ καὶ καταλύσει (καταργήσει C) Βελίαρ καὶ τοὺς ὑπηρέτας (ὑπηρετοῦντας C) αὐτοῦ (σαυτῷ).	ὅτι ἄμωμος ὑπὲρ ἀνόμων παραδοθήσεται καὶ ἀναμάρτητος ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀποθανεῖται

Es bleibt im armenischen Text thatsächlich nichts christliches mehr. Denn die Hervorhebung des Satisfactionsgedankens ist nicht specifisch christlich. Den kennt auch das Judentum.

[1] Preuschen erwägt die Möglichkeit einer Verwechselung von עֶגְלָה und עַלְמָה.

Sehr interessant, allerdings im ursprünglichen Text nicht leicht herstellbar, ist Cap. 9 des Testaments. Zunächst ist von dem Tempel Gottes im Bezirk Benjamins die Rede. Es heisst dort, nachdem vorher gesagt wurde, dass das Reich bei Benjamin nur kurze Zeit (unter Saul) bleiben werde, weil Gott es sofort wieder nehmen werde: πλὴν ἐν μερίδι ὑμῶν γενήσεται (+ ὁ C) ναὸς τοῦ (> P) θεοῦ καὶ ἔνδοξος ἔσται ἐν ὑμῖν[1].

Im folgenden liest der griechische Text: καὶ αἱ (> C) δώδεκαι φυλαὶ ἐκεῖ συναχθήσονται (καὶ συναχθ. ἐκ. αἱ δ. φ. R) καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἀποστείλῃ (ἀνατείλῃ O) τὸ σωτήριον αὐτοῦ ἐν ἐπισκοπῇ μονογενοῦς (+προφήτου OP; +υἱοῦ αὐτοῦ R) καὶ εἰσελεύσεται εἰς τὸν πρῶτον ναὸν καὶ ἐκεῖ κύριος ὑβρισθήσεται (+ καὶ ἐξουθενωθήσεται C) καὶ ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται· καὶ ἔσται τὸ ἅπλωμα τοῦ ναοῦ σχιζόμενον (σχισθήσεται R) καὶ καταβήσεται (μεταβήσεται OP) τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὰ ἔθνη ὡς (ὥσπερ R) πῦρ ἐκχυνόμενον, καὶ ἀνελθὼν ἐκ τοῦ ᾅδου (χάου OR?) ἔσται ἀναβαίνων (μετα . . . OP) ἀπὸ (+τῆς RP) γῆς εἰς (πρὸς R) οὐρανόν. ἔγνων (C ἔγνω) δὲ οἷος ἔσται ταπεινὸς[2] ἐπὶ γῆς καὶ οἷος ἔνδοξος ἐν οὐρανῷ (R lässt diesen Satz und das folgende aus).

Hier hat der Armenier nur: καὶ δώδεκα φυλαὶ ἐκεῖ συναχθήσονται καὶ πάντα τὰ ἔθνη. καὶ κύριος ὑβρισθήσεται καὶ ἐξουθενωθήσεται[3] καὶ ἔσται ἀναβαίνων ἀπὸ τῆς γῆς εἰς οὐρανὸν (+ καὶ ἔγνων οἷός ἐστιν ἐν τῇ γῇ ἢ οἷος ἐν τῷ οὐρανῷ Cod AB) ἢ καὶ τί τὸ μέτρον αὐτοῦ καὶ τόπος καὶ ὁδός.

Anstatt den Wortlaut der griechischen Handschriften in den Text aufzunehmen und als Interpolation zu bezeichnen, hätte Schnapp den Text der armenischen Übersetzung als Bestandteil der Grundschrift auf-

---

[1] Statt ἐν ὑμῖν lesen OP ὑπὲρ τὸν πρῶτον, und Schnapp nimmt das in den Text auf. Es liegt hier aber eine sicher unrichtige Glosse vor. Wie aus dem folgenden hervorgeht, war dem ganzen Zusammenhang nach gerade vom ersten Tempel die Rede, nicht vom zweiten. Einen ähnlichen Versuch, den zweiten Tempel einzutragen, liegt vor in R καὶ ἔσται ὁ ἔσχατος ἔνδοξος, P καὶ ἔνδοξος ἔσται ὁ ἔσχατος (im folgenden ὑπὲρ τὸν πρῶτον). Man kann sogar vermuten, dass wir es hier mit einer und derselben Glosse ὁ ἔσχατος ὑπὲρ τὸν πρῶτον zu thun haben, die ganz in P, zur einen Hälfte in O, zur andern in R aufgenommen ist. — In C und R folgen dann noch am Schluss des Satzes die hier sinnlosen Worte ὅτι αὐτὸς λήμψεται αὐτήν. O und P lassen sie aus, mit Recht. Denn es liegt hier Dittographie vor. Die Worte gehören an den Schluss des vorhergehenden Satzes und werden dort wieder zu Unrecht von R ausgelassen. —

[2] Schnapp übersetzt „würdig", es sollte wohl „niedrig" heissen.

[3] Handschriften: καὶ προσκυνηθήσεται.

nehmen müssen. — Hier wie in Dan 6 ist davon die Rede, dass Gott vor der ersten Zerstörung des Tempels diesen verlässt und zum Himmel auffährt.[1]

„Oder was immer sein Mass, sein Wort und Weg sein mag“; heisst es zum Schluss. Die Codices A B der armenischen Übersetzung scheinen bereits einen Teil der christlichen Interpolation aufgenommen zu haben. — Man sieht mit Erstaunen, wie der christliche Interpolator eine ganze Himmel- und Hades-Fahrt Christi in den einfachen Text hineingedeutet hat.

Im Cap. 10 des Testaments sind wieder die Abweichungen des Armeniers so lehrreich, dass man einer textlichen Zusammenstellung der griechischen und armenischen Übersetzung nichts weiter hinzuzufügen braucht.

G.	A.
τότε καὶ ἡμεῖϲ ἀναϲτηϲόμεθα (ἀνιϲτάμεθα O) ἕκαϲτοϲ „ἐπὶ ϲκῆπτρον ἡμῶν“ (> R) προϲκυνοῦντεϲ τὸν βαϲιλέα τῶν οὐρανῶν (τοῦ οὐρανοῦ P) τὸν ἐπὶ γῆϲ φανέντα (φαινόμενον O) ἐν (> C) μορφῇ ἀνθρώπου ταπεινώϲεωϲ (> O ἐν ταπεινώϲει R) καὶ ὅϲοι ἐπίϲτευϲαν (πιϲτεύϲωϲιν RP) αὐτῷ ἐπὶ (+ τῆϲ RP) γῆϲ ϲυγχαρήϲονται (χαρίϲονται ϲὺν R) αὐτῷ.	τότε καὶ ἡμεῖϲ ἀναϲτηϲόμεθα ἐν ϲκήπτρῳ αὐτοῦ καὶ προϲκυνήϲομεν τὸν βαϲιλέα τῶν οὐρανῶν,
τότε (ὅτε O) καὶ πάντεϲ ἀναϲτήϲονται οἱ μὲν εἰϲ δόξαν οἱ δὲ εἰϲ ἀτιμίαν. καὶ κρινεῖ κύριοϲ (> P) ἐν πρώτοιϲ τὸν Ἰϲραὴλ (+ καὶ O) περὶ τῆϲ εἰϲ αὐτὸν ἀδικίαϲ (τῆϲ ἀδικίαϲ αὐτῶν R) ὅτι παραγενάμενον θεὸν (> P) ἐν ϲαρκὶ ἐλευθερωτὴν (> R) οὐκ ἐπίϲτευϲαν.	τότε καὶ ἡμεῖϲ (+ πάντεϲ AB)[2] ἀνακαινιϲθηϲόμεθα(?) οἱ μὲν εἰϲ δόξαν οἱ δὲ εἰϲ ἀτιμίαν. κρίνει γὰρ ὁ κύριοϲ ἐν πρώτοιϲ τὸν Ἰϲραὴλ περὶ τῆϲ ἀδικίαϲ ἣν ἐποίηϲαν.
καὶ τότε κρινεῖ πάντα τὰ ἔθνη ὅϲα οὐκ ἐπίϲτευϲαν αὐτῷ (R ἐπ’ αὐτῷ; (P > καὶ τότε. — αὐτῷ) ἐπὶ (+ τῆϲ P) γῆϲ φανέντι (—α P) καὶ[4] ἐλέγξει ἐν τοῖϲ ἐκλεκτοῖϲ „τῶν ἐθνῶν“ (> P) τὸν Ἰϲραήλ, ὥϲπερ ἤλεγξε τὸν Ἡϲαῦ ἐν τοῖϲ Μαδιναίοιϲ τοῖϲ ἀπατήϲαϲιν (ἀπιϲτήϲαϲιν O) ἀδελφοὺϲ (—όν O) αὐτῶν γενέϲθαι διὰ τῆϲ πορνείαϲ καὶ τῆϲ εἰδωλολατρίαϲ καὶ ἀπηλλοτριώθηϲαν θεοῦ.	„καὶ τότε κρινεῖ πάντα τὰ ἔθνη“ (> cod. AB) [3 καὶ ἐλέγξει τὸν Ἰϲραὴλ ἐκλεκτὸν ἐν τοῖϲ ἔθνεϲιν] ὥϲπερ ἤλεγξεν τὸν Ἡϲαῦ ἐν τοῖϲ Μαδιαναίοιϲ τοῖϲ ἀγαπήϲαϲιν τοὺϲ ἀδελφοὺϲ αὐτῶν.
γενόμενοι οὖν (οὐ C) τέκνα ἐν μερίδι φοβουμένων (+ τὸν P) κύριον.	γίνεϲθε οὖν τέκνα μου ἐν μερίδι τῶν φοβουμένων τὸν κύριον.

1 Vielleicht könnte das „καὶ πάντα τὰ ἔθνη“ auch im armenischen Text eingeschoben sein.

2 AB scheinen den ursprünglichen Text vermehrt zu haben.

3 Der Satz fehlt in Recension A und Handschriften der Recension B. Ein Ausfall per Homoiotel. ist möglich.

4 Von hieran fehlt alles in R.

In dem Text des Armeniers sind sämtliche christlichen Interpolationen verschwunden. Nicht ganz klar ist der Zusammenhang in der zweiten Hälfte. Lässt man die eingeklammerten Worte weg, so wird in dem Satz ὥσπερ ἤλεγξεν begründet, wie Gott die Heiden (die doch kein Gesetz haben) richten kann. Den Massstab des Gerichtes Gottes für die Heiden geben die Thaten der besseren unter ihnen. So hat Gott den Esau, der seinen Bruder hasste, gerichtet durch die Madianiter die ihre Brüder liebten. — Dabei scheint sich der Verfasser auf eine mir nicht bekannte Haggada zu beziehen. — Liest man den Zusatz, dann kommt der immerhin für einen jüdischen Verfasser noch mögliche Gedanke heraus, dass Gott Israel im Gericht durch die Thaten der (besseren) Heiden richten wird, wie er den ihm näher stehenden Esau durch die Thaten der Madianiter überführt hat. Besser wird man thun, den Zusatz zu streichen.

Die freche christliche Interpolation in den griechischen Handschriften in Cap. 11 (Weissagung des Apostel Paulus) ist bekannt. Hervorgehoben mag werden, dass Codex R diese nur zur Hälfte aufgenommen hat.

Ich habe das Testamentum Levi bis jetzt zurückgestellt, weil in diesem die textlichen und kritischen Fragen weitaus die schwierigsten sind. Vor allem liegt hier die armenische Übersetzung in zwei stark von einander abweichenden Recensionen vor. Die ältere Recension (A) hat an einer Reihe von Stellen noch allein gegenüber allen andern Zeugen das ursprüngliche bewahrt. Zugleich aber scheint sie schlecht und nur in verkürztem Zustand überliefert zu sein. Und es wird daher des öftern die Frage erhoben werden müssen, ob das Fehlen christlicher Interpolationen in dieser Recension auf die Kürzungen eines späteren Abschreibers, oder darauf zurückzuführen seien, dass dem Übersetzer dieser Recension noch ein besonderer und besserer Text vorlag. Die zweite Recension der armenischen Übersetzung (B) nähert sich viel mehr dem griechischen Text und weicht hier im ganzen wie es scheint weniger von diesem ab, als in den übrigen Testamenten.

Nicht zum Zweck der Ausscheidung specifisch christlicher Interpolationen doch zum Zweck der Wertbestimmung der armenischen Recension A, schicke ich eine Ausführung über die Capitel 2 und 3, d. h. die Erzählung von der Himmelfahrt Levis voraus. —

Für diesen Abschnitt hat bereits Lueken in seinem Werk über Michael (S. 92 A. 5) auf Grund der ihm zugänglichen Textzeugen in einer sehr scharfsinnigen Untersuchung den ursprünglichen Text her-

zustellen sich bemüht. Das Resultat war die Erkenntnis, dass bei der Himmelfahrt des Levi es sich ursprünglich nur um drei Himmel gehandelt habe, und dass dann erst später die Anschauung von sieben Himmeln in den ursprünglichen Text eingearbeitet sei. Jene ursprüngliche Relation hat nach L. nur Codex R in Cap. 2 noch bewahrt. In Cap. 3 ist allerdings auch der Text von R bereits überarbeitet, insofern auch hier mindestens sechs Himmel aufgezählt werden. Aber wenn es in R nach Schilderung der ersten beiden Himmel heisst: ἐν τῷ ἀνωτέρῳ δὲ πάντων καταλύματι μεγάλη δόξα πάσης ἁγιότητος, — so wird es ganz klar, dass die Beschreibung der Himmelswelt hiermit einst geschlossen hat, und dass auch Levi 3 ursprünglich nur von drei Himmeln die Rede war, in deren höchstem die Majestät Gottes selbst wohnte.

Diese Vermutungen L.'s erhalten nun durch die beiden Recensionen der armenischen Übersetzung eine überraschende Bestätigung. Ich stelle zunächst die Texte von R, Arm. Rec. A und B zusammen.

R.	Arm. A.	Arm. B.
Cap. 2 καὶ εἰςῆλθον εἰς τὸν πρῶτον οὐρανὸν καὶ εἶδον ἐκεῖ ὕδωρ πολὺ κρεμάμενον καὶ ἔτι εἶδον δεύτερον οὐρανὸν πολὺ φωτεινότερον καὶ φαιδρότερον. ἦν γὰρ καὶ ὕψος ἐν αὐτῷ ἄπειρον.	καὶ εἰςελθόντος μου εἰς τὸν πρῶτον οὐρανὸν ἤγαγέν με πρὸς τὸν δεύτερον καὶ εἶδον ἐκεῖ ὕδωρ πολὺ κρεμάμενον	καὶ εἰςελθόντος μου ἐκ τοῦ πρώτου οὐρανοῦ εἰς τὸν δεύτερον ἦλθον καὶ εἶδον ἐκεῖ ὕδωρ κρεμάμενον ἀναμέςον τούτου κἀκείνου (cf. COP), κἀγὼ πάλιν εἶδον οὐρανὸν φωτεινότερον καὶ φαιδρότερον παρὰ τοὺς δύο· ἦν γὰρ καὶ ὕψος ἐν αὐτῷ ἄπειρον.
καὶ εἶπον τῷ ἀγγέλῳ· τί ἐςτὶ ταῦτα οὕτως; καὶ εἶπέ μοι ὁ ἄγγελος· μὴ θαύμαζε περὶ τούτου, ἄλλον[1] γὰρ οὐρανὸν ὄψει φαιδρότερον καὶ ἀσύγκριτον	καὶ εἶπον αὐτῷ· τί ἐςτὶ τοῦτο κύριε; καὶ εἶπέν μοι·	καὶ λέγω τῷ ἀγγέλῳ· διατί (δή ἐςτιν) τοῦτο οὕτως; καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος· μὴ θαύμαζε περὶ τούτου· ἄλλον γὰρ καὶ ξηρὸν οὐρανὸν ὄψει φαιδρότερον τούτων καὶ ἀσύγκριτον
καὶ ἐν τῷ ἀνελθεῖν σε ἐκεῖ, ζήςῃ[2] (στήςῃ) ἐγγὺς τοῦ κυρίου καὶ λειτουργὸς αὐτῷ ἔςῃ καὶ μυςτήρια αὐτοῦ ἐξαγγελεῖς τοῖς ἀνθρώποις.	ἐν τῷ ἀνελθεῖν σε ἐκεῖ ζήςῃ ἐνώπιον τοῦ κυρίου καὶ λειτουργὸς αὐτῷ ἔςῃ καὶ μυςτήρια(?) αὐτοῦ ἐξαγγελεῖς τοῖς ἀνθρώποις.	καὶ ἐν τῷ ἀνελθεῖν σε ἐκεῖ στήςῃ ἐγγὺς τοῦ κυρίου καὶ λειτουργὸς ἔςῃ καὶ (τὰ) μυςτήρια αὐτοῦ ἐξαγγελεῖς τοῖς ἀνθρώποις.

Wenn wir R mit Recension A und B des Armeniers hier vergleichen, so bringen zunächst beide Recensionen für die Darstellung R.'s eine willkommene Bestätigung. Beide gehen an der entscheidenden Stelle, an der die übrigen griechischen Handschriften durch Einfügung

[1] Hier haben COP die entscheidende Änderung: ἄλλους γὰρ τέσσαρας οὐρανοὺς ὄψει φαιδροτέρους καὶ ἀσυγκρίτους, ὅτε ἀνέλθῃς ἐκεῖ.

[2] R hat die fehlerhafte Lesart ἔςωσε.

der vier Himmel (s. Note) die Vorstellung von sieben Himmeln eintragen, mit R. Aber auch der Text der armenischen Recension ist bereits in Verwirrung geraten. Während R bestimmt drei Himmel unterscheidet, kennt Rec. A nur zwei, B dagegen vier Himmel. Das kommt daher, weil auch in die armenische Übersetzung der Anfang jener in der griechischen Überlieferung von COP vorliegenden Umarbeitung bereits eingedrungen ist. Während nämlich in der ursprünglichen Redaction R Levi das „viele Wasser" bereits im ersten Himmel sieht, verlegte die Redaction dieses Wasser zwischen den ersten und zweiten Himmel[1], und machte so aus dem ersten Himmel die ersten beiden[2]. Eben diese Änderung ist bereits in beiden Redactionen des Armeniers eingedrungen, und so kommt es, dass Recension B, die sich im übrigen an den Text von R hält, nun vier Himmel zählt, während Recension A, alles was über die folgenden Himmel gesagt ist, weglässt, und so den Zusammenhang vollständig entstellt. — Aber immerhin ist die armenische Übersetzung von hohem Wert, weil sie an der hauptsächlich in Betracht kommenden Stelle den ursprünglichen Text R.s bestätigt.

Von noch grösserem Wert aber ist nun die Recension A im folgenden Capitel. Hier folgt nachträglich eine weitere Belehrung über die drei (resp. 7) Himmel, durch die Levi in Cap. 2 aufgestiegen ist. — Hier hat kein griechischer Codex den ursprünglichen Text erhalten. Es lässt sich zwar, wie Lueken nachgewiesen hat, in R der ursprüngliche Thatbestand noch wiedererkennen, aber auch in diese Handschrift ist zum Schluss die Umarbeitung, durch welche aus den drei Himmeln sieben gemacht wurde, eingedrungen. Die Recension B des Armeniers geht hier durchweg mit dem schlechteren Text. Den Wert der Recension A aber wird eine Zusammenstellung ihres Textes mit dem von R deutlich machen.

R.	Arm. A.
Cap. 3 ἄκουσον οὖν περὶ τῶν δειχθέντων σοι οὐρανῶν[3]. ὁ κατώτερος διὰ τοῦτό σοί ἐστι στυγνός, ἐπειδὴ ὁρᾷ πάσας ἀδικίας ἀνθρώπων,	ἄκουσον οὖν περὶ τῶν δειχθέντων σοι οὐρανῶν[3]· ὁ πρῶτος οὐρανὸς διὰ τοῦτό σοί ἐστι στυγνόν,[4] ἐπειδὴ ὁρᾷς (εἶδες) τὰ ἔργα τῆς ἀδικίας τῶν ἀνθρώπων,

[1] Dass diese Darstellung secundär ist, geht daraus hervor, dass in jener Redaction vom ersten Himmel gar nichts mehr berichtet, sondern über diesen kurz hinweggegangen wird. [2] Nur so kommt die Zahl sieben heraus.

[3] Hier lesen COP Arm. B ἄκουσον οὖν περὶ τῶν ἑπτὰ οὐρανῶν. Arm. A liest: Gesichte. Vielleicht las er ὁράσεων statt οὐρανῶν.

[4] So etwas muss der Übersetzer gelesen haben, wenn er übersetzt: Der erste Himmel um dessentwillen Du Dir bei Dir Gedanken machtest, weil Du sahest der Ungerechtigkeit Thaten der Menschen.

R.	Arm. A.
καὶ ἔχει πῦρ χίονα καὶ κρύϲταλλον ἡτοιμαϲμένον εἰϲ ἡμέραν κρίϲεωϲ ἐν τῇ δικαιοκριϲίᾳ τοῦ θεοῦ· ἐν αὐτῷ γάρ εἰϲι πάντα τὰ πνεύματα τῶν ἐπαγωγῶν εἰϲ ἐκδίκηϲιν τῶν ἀνθρώπων.	Ὁ δὲ δεύτεροϲ ἔχει πῦρ καὶ χίονα καὶ κρύϲταλλον ἡτοιμαϲμένον ἐν ἡμέρᾳ προϲτάγματοϲ (cf. COP).
ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ εἰϲὶν αἱ δυνάμειϲ τῶν παρεμβολῶν οἱ ταχθέντεϲ εἰϲ ἡμέραν κρίϲεωϲ ποιῆϲαι ἐκδίκηϲιν τοῖϲ πνεύμαϲι τῆϲ πλάνηϲ καὶ τοῦ Βελίαρ· καὶ ἐπ' αὐτοὺϲ εἰϲιν οἱ ἅγιοι.	
ἐν τῷ ἀνωτέρῳ δὲ πάντων καταλύματι μεγάλη δόξα πάϲηϲ ἁγιότητοϲ.	ὁ δὲ ἅγιοϲ τῶν ἁγίων ἐϲτὶ ὑπεράνω πάϲηϲ ἁγιότητοϲ (= COP).
Es folgt eine kurze Schilderung der übrigen Himmel, aus der ich folgende Sätze aushebe.	
ἐν τῷ μετ' αὐτὸν ἀρχάγγελοι οἱ λειτουργοῦντεϲ[1] ... προϲφέροντεϲ δὲ κυρίῳ ὀϲμὴν εὐωδίαϲ ... ἄγγελοι φέροντεϲ ἀποκρίϲειϲ τοῖϲ ἀγγέλοιϲ τοῦ προϲώπου κυρίου[2].	οἱ δὲ ἄγγελοί εἰϲιν (οἱ) λειτουργοῦντεϲ[1] καὶ (οἱ) ὑμνοῦντεϲ τὸν κύριον „die auch Boten der Gottheit sind.“[2]
Zum Schluss der ganzen Ausführung heisst es dann:	
ὅταν οὖν ἐπιβλέψῃ κύριοϲ ἐφ' ἡμᾶϲ οἱ πάντεϲ (ἡμεῖϲ) τρέμομεν. καὶ οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ καὶ ἡ ἄβυϲϲοϲ ἀπὸ προϲώπου τῆϲ μεγαλωϲύνηϲ αὐτοῦ ϲαλεύονται.	ὅταν οὖν ἐπιβλέψῃ κύριοϲ ἐπὶ πᾶϲαν κτίϲιν, ἐϲαλεύθηϲαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ.
οἱ δὲ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν τούτοιϲ ἀναιϲθητοῦντεϲ ἁμαρτάνουϲι καὶ παροργίζουϲι τὸν ὕψιϲτον.	οἱ δὲ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τούτοιϲ πᾶϲιν ἀναιθητοῦντεϲ (ἦϲαν?).

Wenn auch der Text der Recension A arg verstümmelt ist und im Anfang den Einfluss des schlechteren griechischen Textes zeigt, so ist der Vergleich doch in vieler Hinsicht interessant und lehrreich. Zunächst ist im Anfang des Capitels weder in R noch in A von sieben Himmeln die Rede, während dies in allen übrigen Zeugen der Fall ist. Dann ist, wenn der Text von A hier auch verderbt ist, doch deutlich, dass in der A zu Grunde liegenden Textüberlieferung drei Himmel aufgezählt wurden, in deren höchstem Gott und die ihm dienenden und ihn lobpreisenden (höchsten) Engel wohnen. — Nun wird uns die Art klar, wie der Redactor, der in Cap. 3 die sieben Himmel hineindeutete, verfuhr. Wie in Cap. 2 nahm er zunächst dem ersten Himmel einen Teil seines Eigentums (Feuer, Schnee und Eis), gab dieses dem zweiten

[1] COP lesen hier ἐν δὲ τῷ μετ' αὐτὸν (Arm. B καὶ μετ' αὐτὸν) οἱ ἄγγελοί εἰϲιν τοῦ προϲώπου κυρίου οἱ λειτουργοῦντεϲ.

[2] Der Armenische Text entspricht vielleicht diesem φέροντεϲ ἀποκρίϲειϲ.

Himmel, und erzählte, was vom zweiten Himmel gesagt wurde, vom dritten. So rückte für ihn die Herrlichkeit Gottes selbst in den vierten Himmel. Weil er aber doch sieben Himmel zählen musste, so verlegte er in die folgenden Himmel die Engelklassen, die ursprünglich neben Gott im höchsten Himmel aufgezählt waren. Phantasie scheint er nicht gerade besessen zu haben. Dass so die Engel in höhere Himmel als Gott selbst aufrückten, gab dann wieder den Anlass zu weiterer Textverwirrung.

R hat hier bis auf den Schluss wieder den ursprünglichen Text vollkommen bewahrt. Seine Beschreibung der ersten Himmel ist durchaus klar und logisch. Der unterste Himmel ist trübe, weil er die Sünden der Menschen sieht. Daher sind auch in ihm und nicht, wie in allen übrigen Zeugen steht, im folgenden, die Strafwerkzeuge Gottes für die Gerichte der Menschen bereitet. Im zweiten Himmel sind dann die Engel, die an den Dämonen und ihrem Obersten dem Beliar einst die Strafe vollziehen sollen und die Heiligen (die vollendeten Frommen). Im dritten und höchsten Himmel aber ist Gottes Majestät und die ihr dienenden Engel. Und wenn er vom Himmel herabblickt, so erschrickt die ganze Schöpfung, nur die ungehorsamen Menschen nicht.

So lässt sich mit Heranziehung sämtlicher Zeugen der ursprüngliche Text von Levi 2—3 noch reconstruieren. Und zugleich giebt dieser Versuch einen lehrreichen Einblick in den Wert der beiden Recensionen der armenischen Übersetzung.

Und diese Erkenntnis des Verhältnisses der armenischen Texte zum besseren griechischen (R) wird uns nun weiter sicher führen in der Beurteilung der Textverhältnisse des ganzen Testamentes.

Zunächst lesen in dem in der obigen Zusammenstellung ausgelassenen Stück am Ende des Cap. 2:

Gr.	Arm.
καὶ περὶ τοῦ μέλλοντος λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραὴλ κηρύξεις καὶ διά σου καὶ Ἰούδα ὀφθήσεται κύριος ἐν ἀνθρώποις σώζων ἐν αὐτοῖς (ἑαυτῷ OP) πᾶν γένος ἀνθρώπων.	[καὶ περὶ σωτηρίας Ἰσραὴλ κηρύξεις > Rec. A] καὶ διά (+ τῆς χειρὸς Rec. A) σου καὶ (τοῦ) Ἰούδα ὀφθήσεται κύριος ἐν μέσῳ ἀνθρώπων (ἐν [τοῖς] ἀνθρώποις Rec. B).

Hier ist wieder im Armenier jede Spur der christlichen Interpolation verschwunden. Dass Gott auf Erden durch die Stämme Juda und Levi (in seinen Werken) sichtbar werden solle, ist ein den Testamenten geläufiger Gedanke.

Levi 4_4 liest der griechische Text τοῦ ᾅδου σκυλευομένου (σκυλλομένου) ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου; der armenische Text Rec. A hat:

Und die Unterwelt wird Gefangene machen durch die Plagen des Höchsten. Er las also etwa: τοῦ ᾅδου cκυλεύοντος (oder auch medial cκυλευομένου) ἐπὶ (ἐν) τῇ πληγῇ (ταῖς πληγαῖς) τοῦ ὑψίςτου. — Dann ist im ganzen Zusammenhang einfach vom letzten Gericht Gottes die Rede und es liegt kein Grund zur Annahme von Interpolationen vor.

Der folgende Satz: οἱ ἄνθρωποι ἀπιςτοῦντες (ἀπειθοῦντες R) ἐπιμενοῦςιν ἐν (> RP) ταῖς ἀδικίαις· διὰ τοῦτο ἐν (> O) (+τῇ R) κολάςει κριθήςονται fehlt im Armenier A. Es liegt nicht gerade ein zwingender Grund vor, ihn zu streichen.

Levi 4_{11} hat der griechische Text καὶ ὡς ὁ (> R) ἥλιος ἔςῃ παντὶ (+τῷ O) ςπέρματι Ἰςραὴλ καὶ δοθήςεταί ςοι εὐλογία καὶ παντὶ (+τῷ OR) ςπέρματί ςου ἕως (+οὗ P) ἐπιςκέψηται κύριος πάντα τὰ ἔθνη ἐν ςπλάγχνοις (+τοῦ P) υἱοῦ αὐτοῦ ἕως αἰῶνος (εἰς αἰῶνα OP). πλὴν οἱ υἱοί ςου ἐπιβαλοῦςι χεῖρας ἐπ' αὐτὸν τοῦ ἀναςκολοπίςαι (ἀπο- C) αὐτόν. καὶ διὰ τοῦτο δέδοταί ςοι βουλὴ καὶ ςύνεςις τοῦ ςυνετίςαι τοὺς υἱούς ςου περὶ αὐτοῦ (τούτου OR). ὅτι ὁ εὐλογῶν (οἱ-οῦντες R) αὐτὸν εὐλογημένος (-οι R) ἔςται, οἱ δὲ (καὶ οἱ OP) καταρώμενοι αὐτὸν ἀπολοῦνται.

Der Armenier liest: καὶ ὡς ὁ ἥλιος ἔςῃ (+ἐν Rec. B) παντὶ τῷ ςπέρματι Ἰςραὴλ [καὶ δώςει ςοι εὐλογίαν καὶ παντὶ τῷ ςπέρματί ςου fehlt in A per Homoiotel.]. καὶ ἔςται ἐν ταῖς ἐςχάταις ἡμέραις ἐκχεεῖ ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, τοῦ λυτρῶςαι τὴν κτίςιν. (Arm. B hat hier den Wortlaut des Griechen ἕως ἐπιςκέψηται — αἰῶνος). πλὴν οἱ υἱοί ςου ἐπιβαλοῦςι χεῖρας ἐπ' αὐτὸν τοῦ ἀποςκολοπίςαι αὐτὸν (? und ihn kreuzigen). διὰ τοῦτο δίδονταί (δέδοταί B) ςοι βουλαὶ καὶ ςυνέςεις (βουλὴ καὶ ςύνεςις B) τοῦ ςυνετίςαι τοὺς υἱούς ςου (B+τοῦ μὴ ἁμαρτάνειν κατ' αὐτοῦ). ὅτι οἱ εὐλογοῦντες αὐτὸν εὐλογημένοι ἔςονται (ὁ εὐλογῶν etc. B) καὶ οἱ καταρώμενοι (ὁ δὲ καταρώμενος B) ἀπολοῦνται (— εἶται B) (+τὴν ψυχὴν αὐτῶν resp. αὐτοῦ A u. B). —

Hier haben wir eine der wenigen Stellen an denen wir auch bei Heranziehung der bis jetzt verfügbaren Zeugen zu keinem sicheren Resultat gelangen. Immerhin ist der Armenier ein wertvoller Zeuge, der uns noch in den ursprünglichen Gedankenzusammenhang hineinschauen lässt. In der Grundschrift war offenbar von der Sendung des Geistes die Rede gewesen, und davon dass die Führerschaft Levis in Israel bis dahin dauern werde. Ich wage es folgenden Wortlaut zu reconstruieren:

Und wie die Sonne wirst Du dem ganzen Samen Israels sein. Und es wird Dir Segen gegeben werden und Deinem ganzen Samen bis der Herr (in den letzten Tagen) seinen Geist senden wird. — Darum ist Dir

Rat und Verstand gegeben, dass Du Deine Söhne (bis zu jener Zeit?) unterweisest. [Denn die Dich (?) segnen, werden gesegnet werden und die Dir (?) fluchen, werden umkommen.]

Jedenfalls teilt hier auch die armenische Übersetzung mit den übrigen Zeugen die specifisch christliche Interpolation: πλὴν οἱ υἱοί cου ἐπιβαλοῦcι χεῖραc ἐπ' αὐτὸν τοῦ ἀποcκολοπίcαι αὐτόν.

Sehr bemerkenswert ist wieder, dass Arm. A und B den letzten Satz von Cap. 5 „καὶ τὸν ἄγγελον τὸν παραιτούμενον τοῦ γένουc (τὸ γένοc) τοῦ Ἰcραὴλ καὶ πάντων τῶν δικαίων" mit seiner (vgl. 5_{10}) specifisch universalistischen Wendung fortlassen. — Ich gehe noch auf eine Stelle in Cap. 6 ein, weil diese von neuem beweist, wie eng die armenische Übersetzung mit dem griechischen Text, der sich in R erhalten hat, verwandt ist. Im Zusammenhang des Cap. 6 setzt sich nämlich der Verfasser der Testamente mit dem Thatbestand auseinander, dass sein Held Levi im Jacobssegen Gen 49 so schlecht wegkommt. Er zeigt wie Jacob einen gewissen Grund hatte, dem Levi wegen der Ermordung der Sichemiten zu zürnen, wie aber dennoch Levi sich eigentlich im Recht befunden hätte.[1] Hier haben nun COP 6_9 nur die dunkle Andeutung: καὶ ἐν ταῖc εὐλογίαιc ἄλλωc ἐποίηcεν. Dagegen liest R: καὶ ἐν ταῖc εὐλογίαιc παρεῖδεν ἡμῖν. Der Armenier hat: Deshalb redete er auch in unserm Segen figürlich. Der Armenier las offenbar den Text von R, aber er verlas παρεῖδεν in παρεῖπεν.[2]

Auch in Cap. 8 wird sich die Stelle, die von den drei Reichen Levis handelt, auf Grund der Zeugen wieder herstellen lassen, und man wird nicht nötig haben mit Schnapp die ganze Stelle als Interpolation zu beseitigen. Der erste Satz ist allerdings dunkel. Er lautet 8_{16}:

Λευὶ, εἰc τρεῖc ἀρχὰc διαιρεθήcεται τὸ cπέρμα cου εἰc cημεῖον δόξηc κυρίου ἐπερχομένου (—ηc P; Arm.?)[3].

Deutlich ist hier von drei verschiedenen „Herrschaften" Levis die Rede. Dunkel aber bleibt was der Ausdruck: zum Zeichen der (künftigen) Herrlichkeit des (kommenden) Herrn bedeutet. Vielleicht könnte man ἐπερχομένου als christliche Interpolation streichen. Man kann aber auch annehmen, dass hier gesagt sein soll, dass man an dem Erscheinen der aufeinanderfolgenden ἀρχαί ein Anzeichen für den Zeitpunkt ent-

---

1 Der Verfasser der Jubiläen macht kürzeren Process. Er strich Gen 49 und erfand Cap. 31 den Segen Isaaks über Levi und Juda.

2 Im Sinne von: krankhaft, irre reden nachweisbar.

3 Arm. (A u. B) hat: zum Zeichen der Ankunft der Herrlichkeit des Herrn.

nehmen soll, in dem Gott die letzte Herrschaft Levis ablösend, zu seinem Volk kommen wird.

Im folgenden hat R allein den rechten Text bewahrt: ὁ πρῶτος κλῆρος ἔσται μέγας· ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται ἕτερος.

Die sämtlichen andern Zeugen haben hier eine Interpolation.

CP καὶ ὁ πιστεύσας πρῶτος ἔσται· κλῆρος (P πρῶτος κλῆρος ἔσται), μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται.

O καὶ ἐπίστευσα. πρῶτος ἔσται κλῆρος· καὶ μέγας ὑπὲρ αὐτῶν οὐ γενησεταί.

Auch die beiden armenischen Recensionen haben sicher ein πιστεύσας im Text gelesen.

Man sieht deutlich, welch eine Verwirrung das eingeschobene ὁ πιστεύσας im Text der verschiedenen Zeugen angerichtet hat.

Gemeint scheinen mit dem πρῶτος κλῆρος aus Levis Stamm etwa Moses und Aaron.

Den folgenden Satz überliefern die Zeugen einstimmig ὁ δεύτερος[1] ἔσται ἐν ἱερωσύνῃ. Hier scheint das ganze aaronitische Priestertum gemeint zu sein.

Dann liest der griechische Text:

ὁ (δὲ R) τρίτος ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινόν, ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται καὶ ποιήσει ἱερατείαν νέαν κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη.

Der Armenier liest καὶ ὁ τρίτος (ἡ τρίτη) ἐπικληθήσεται (γενήσεται B) τὸ ὄνομα αὐτοῦ (wird mit seinen Namen genannt werden). βασιλεὺς γὰρ ἐν Ἰούδᾳ γενήσεται, καὶ ποιήσει ἱερατείαν νέαν κατὰ τὸν τρόπον (τύπον?) τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη (Arm. A hat statt κ. ποιήσει ἱερατ.: ποιήσει σπλάγχνα ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν).

Blitzartig lichtet die armenische Übersetzung diese dunkle Stelle. Der Übersetzer las ἐν τῷ Ἰούδα. „Als ein König wird er auferstehen in Juda.“ Und offenbar hat er die richtige Lesart bewahrt. Denn dass die dritte Herrschaft Levis aus Juda kommen soll, ist sinnlos. — Zugleich aber wissen wir nun, was unter der dritten Herrschaft Levis, der das K[illegible] zugesprochen wird, zu verstehen ist. Es kann hier [illegible] die priesterliche Herrschaft der Maccabäer gemeint [illegible] werden wir auch das καινὸν ὄνομα des griechischen [illegible]en Armenier beibehalten und dabei an den Titel des [illegible]

[1] [illegible] (auf ἀρχαί zu beziehen), ἔσται (γενήσεται) ἱερατεία

18. Mai 1900.

στρατηγός oder auch den Königstitel der Maccabäer denken. Es wird nun auch klar, was das rätselhafte κατὰ τὸν τύπον (τρόπον?) τῶν ἐθνῶν des griechischen Textes bedeutet. Das Priestertum der Maccabäer war eine weltliche Herrschaft nach dem Vorbild der Heiden. Selbst das εἰς πάντα τὰ ἔθνη des griechischen Textes braucht nicht Interpolation zu sein. Ein begeisterter Verehrer der Maccabäer konnte wohl so überschwängliche Hoffnungen hegen. Von der „Barmherzigkeit" an den Heidenvölkern war freilich nicht im Grundtext die Rede. Hier ist wieder einmal die Rec. A des Armeniers secundär.

Auch der letzte Satz dieses Abschnittes wird sich nun herstellen lassen. Es ist etwa zu lesen.

ἡ δὲ παρουσία αὐτοῦ ἀγαπητή (ἄφραστος CP Arm. B) (+ἐστιν R) ὡς προφήτου ὑψηλοῦ (O [P] Arm. B προφήτης ὑψίστου) ἐκ σπέρματος Ἀβραὰμ πατρὸς ἡμῶν.

Dass man den Maccabäerfürsten auch prophetische Gabe zusprach, ist für den Maccabäer Johannes Hyrkanos nachweisbar. — Hier zeigt übrigens wieder Rec. A des Armeniers die christliche Bearbeitung: ἡ δὲ παρουσία αὐτοῦ ἄφραστος[1] ὡς ὑψίστου. Trotzdem ist der Text sehr lehrreich, weil er uns vermuten lässt, dass überhaupt das ὑψηλοῦ oder ὑψίστου des griechischen Textes eine Randglosse war, die im Armenier das ursprüngliche προφήτου ganz verdrängt hat, im griechischen Text neben dieses Wort getreten ist.

In 10_4 ist in allen Zeugen die Rede von dem Unrecht, das die Kinder Levis εἰς τὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου thun werden. Vielleicht ist der Ausdruck ganz zu streichen, vielleicht auch τὸν σωτῆρα τοῦ Ἰσραήλ, oder etwas dem ähnliches zu lesen. Wenn es weiterhin im griechischen Text heisst: καὶ ἐπεγείροντες αὐτῷ (sc. τῷ σωτῆρι) κακὰ μεγάλα παρὰ κυρίου, so löst hier die armenische Übersetzung die Schwierigkeit, wenn sie liest: καὶ ἐπεγείρετε ἐφ' ὑμῖν κακὰ μεγάλα παρὰ κυρίου. Ob die Erwähnung der Zerreissung des Tempelvorhanges 10_7, die sich in allen Zeugen findet, christliche Interpolation sei oder nicht, wage ich nicht zu entscheiden.[2]

Eines der nach Schnapps Annahme am stärksten interpolierten

---

[1] Vielleicht ist von hier aus zu erklären wie statt ἀγαπητή : ἄφραστος in den Text gekommen ist.

[2] Zu bemerken ist noch dass Levi 11_3 der Satz Γηρσὰμ γὰρ παροικία γράφεται in OR fehlen. Wenn dieser Satz ursprünglich nicht im Text stand, so hätten wir hier einen neuen Beweis, dass der griechische Text des Testaments Übersetzung eines hebräischen oder aramäischen Originals ist.

Capitel ist Cap. 14. Hier lässt die Rec. A der armenischen Übersetzung die ganze in Betracht kommende Stelle aus: 14_4 καὶ γὰρ ὁ πατὴρ ἡμῶν bis 14_{10} τοῦτον θέλοντες ἀνελεῖν. Ich fürchte jedoch, dass der Armenier hier kein zuverlässiger Zeuge sein wird; er bringt das ganze Capitel in einer stark verkürzten Form, so dass das Fehlen jener Interpolationen auf einem Zufall beruhen kann.

Wir werden versuchen hier auf Grund des griechischen Textes und der Rec. B des Armeniers die Grundschrift herzustellen. Und da ergiebt sich, dass die Interpolationen bei weitem nicht so umfangreich sind, als Schnapp annimmt.

Ich wüsste wenigstens nicht, was in den folgenden Sätzen christlich sein sollte:

καθαρὸς ὁ οὐρανὸς (ἥλιος OR?)[1] ὑπὲρ τὴν γῆν· καὶ ὑμεῖς οἱ φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ (Ἰσραήλ OR?) ὡς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη. τί ποιήσουσι πάντα τὰ ἔθνη, ἐὰν ὑμεῖς σκοτισθῆτε (σκοτισθήσεσθε OP) ἐν ἀσεβείᾳ καὶ ἐπάξετε κατάραν ἐπὶ τὸ γένος ἡμῶν, ὑπὲρ οὗ (O; R οὖν; P τόν; C ὧν) τὸ φῶς τοῦ νόμου (C κόσμου) τὸ δοθὲν (ἐν > P)[2] ὑμῖν (ἐν ὑμῖν > R) εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπου; τοῦτον (O τοῦτο) θέλοντες (R θέλετε P θελήσεται) ἀνελεῖν, ἐναντίας ἐντολὰς διδάσκοντες τοῖς τοῦ θεοῦ δικαιώμασιν.

Die Recension B des Armeniers liest: τέκνα μου, καθαροὶ γίνεσθε ὥσπερ οἱ οὐρανοὶ ὑπὲρ(?) τὴν γῆν· καὶ ὑμεῖς οἱ φωστῆρες ἐστὲ τοῦ Ἰσραήλ. ὥσπερ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη γίνεσθε. καὶ μὴ ποιήσωσι τοῦτο πάντα τὰ ἔθνη· ἐὰν γὰρ σκοτισθήσεσθε ἐν ἀσεβείᾳ καὶ ἐπάξουσι κατάραν ἐπὶ τὸ γένος ὑμῶν, καὶ τὸ φῶς τὸ δοθὲν εἰς χεῖρας τοῦ νόμου ὑμῶν εἰς φωτισμὸν καὶ παντὸς ἀνθρώπου τοῦτο θελήσετε ἀνελεῖν καὶ („ἐναντίον αὐτοῦ διδάσκειν τὴν ἐντολὴν πρὸς τὸ δικαίωμα θεοῦ“?).

Auf Grund dieser Zeugen ist der ursprüngliche Text wieder herzustellen. Er lautete etwa: Und nun meine Kinder werdet rein,[3] wie der Himmel reiner als die Erde ist. Und ihr seid die Leuchten Israels, werdet (ihr seid?) wie die Sonne und der Mond. Und was sollen alle Heiden thun, wenn ihr euch in Gottlosigkeit verfinstert, und wenn ihr das Licht des Gesetzes, das euch[4] zur Erleuchtung gegeben ist, auf-

[1] R bringt den ganzen Satz in starker und wie es scheint durch absichtsvolle Änderung hervorgerufener Abweichung.

[2] Dittographie δοθεν εν.

[3] Den Anfang hat nur der Armenier, der nur hier und da nach dem Griechen zu controlieren ist, gut erhalten.

[4] Das „παντὸς ἀνθρώπου“ das sowohl der Grieche wie der Armenier haben, ist dennoch eine offenkundige Glosse. Man achte namentlich auf die Stellung der Worte

heben wolltet, indem ihr den Rechtsforderungen Gottes entgegenstehende Gebote lehrt.

So hergestellt bieten die Worte nicht nur keinen Verdacht mehr, sondern man sieht sogar deutlich, dass sie gar nicht aus der Hand eines christlichen Interpolators stammen konnten. Der griechische Codex R zeigt wie ein christlicher Redactor gerade an diesen Worten Anstoss genommen hat. Mit ihrer Schätzung des Stammes Levi sind sie in der That specifisch jüdisch. Die christliche Färbung wird durch das einzige Wort κόσμου statt νόμου, das Schnapp unbegreiflicher Weise auf Grund von C gegen alle Zeugen in seine Übersetzung aufnimmt, und etwa noch durch die Glosse παντὸς ἀνθρώπου hineingebracht.

Die einzige christliche Interpolation, die, wenn wir vom Zeugnis des Armeniers A absehen, stehen bleibt, ist der Satz 14_5 (τῶν ἀρχιερέων) οἵτινες ἐπιβαλοῦσι τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου (+Χριστόν R).

Levi 16_5 lautet im griechischen Text: καὶ ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα (+ τὸν O) νόμον „ἐν δυνάμει“ (> Arm. B) ὑψίστου πλάνον προσαγορεύσετε καὶ τέλος ὡς νομίζετε (— σετε O) ἀποκτενεῖτε αὐτὸν οὐκ εἰδότες αὐτοῦ τὸ ἀνάστημα (+καὶ P), τὸ ἀθῷον αἷμα ἐπὶ (+τῆς R) κεφαλῆς (— ας C) ὑμῶν ἀναδεχόμενοι. (δεχόμ. P). (+καὶ OP) δι' αὐτὸν[1] ἔσται τὰ (ἔσονται OR) ἅγια ὑμῶν ἔρημα.

Recension A des Armeniers liest[2]: καὶ (τὸν) ἄνδρα (τὸν) ἀνακαινοποιοῦντα τοὺς νόμους πλάνον προσαγορεύσετε („ihr werdet ihn in Verwirrung bringen“ ist wohl nur falsche Übersetzung) καὶ τέλος ἀποκτενεῖτε αὐτὸν οὐκ εἰδότες (καὶ οὐκ εἰδέναι δύνασθε) τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. καὶ ἐν τῇ κακίᾳ ὑμῶν (= Rec. B) τὸ ἀθῷον αἷμα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τῶν υἱῶν ὑμῶν ἀναδέχεσθε(?), καὶ δι' αὐτὸν ἔσται τὰ ἅγια ὑμῶν ἔρημα ἕως ἐδάφους.

Auch hier ist der armenische Text wertvoll. Er hat gerade diejenigen Worte des Griechen, die uns zwingen, hier an den Tod Jesu zu denken, nicht, er lässt das ὡς νομίζετε aus,[3] und liest statt τὸ ἀνάστημα : τὴν δικαιοσύνην. So wie die Worte im Armenier stehen, brauchen sie nicht christlich zu sein. Man kann sie auf das Martyrium irgend eines jüdischen Frommen beziehen. Schwerlich hätte der christliche Inter-

im Armenier. — Wenn der Armenier in diesem Zusammenhang noch εἰς χεῖρας hinzufügt, so ist auch das wahrscheinlich christliche Interpolation.

[1] R λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι δι' αὐτόν; P καὶ διὰ τοῦτο.

[2] Die Recension B schliesst sich an den griechischen Text an, hat aber die erste Hälfte des Satzes καὶ ἄνδρα — προσαγορεύσετε hinter τὰς θυσίας μιανεῖτε 16 2.

[3] Beachte auch die Auslassung ἐν δυνάμει ὑψίστου.

polator, der an den Testamenten arbeitete, Christus einen ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα νόμον genannt. Wer aber der Märtyrer sei, von dem hier die Rede, kann hier noch nicht ausgemacht werden. Der Schlusssatz des Capitels lautet im griechischen Text ἕως αὐτὸς πάλιν ἐπισκέψηται καὶ οἰκτειρήσας προσδέξηται ὑμᾶς ἐν πίστει καὶ ὕδατι; im armenischen Text Rec. A: bis der Herr euch wieder beachten wird und indem er Mitleid hat (οἰκτειρήσας fehlt Arm. B) euch aufnimmt. — Es liegt gar kein Grund vor mit Schnapp den ganzen Satz zu streichen. Es ergiebt sich nur wieder, dass im griechischen Text die Worte ἐν πίστει καὶ ὕδατι vielleicht auch οἰκτειρήσας interpoliert sind.

Endlich fehlt Levi 17 und 18 in der armenischen Recension A. Es ist aber darauf bei der uns bekannt gewordenen Eigenart dieser Recension kein Gewicht zu legen, zumal da das Stück, wie wir sehen werden, ein entschieden jüdisches und mit dem übrigen Bestand der jüdischen Grundschrift übereinstimmendes Gepräge zeigt.

Wir haben also noch auf Grund unsrer übrigen Zeugen namentlich das messianische Capitel 18 von christlichen Zuthaten zu reinigen.

In Cap. 17 ist ein Satz bedenklich: 17_5 καὶ ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς αὐτοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ κόσμου ἀναστήσεται. Hier scheint eine Anspielung auf die Auferstehung Christi vorzuliegen. Doch kann hier auch einfach von einem Aufstehen, nicht Auferstehen des ersten Priestertums die Rede sein. Immerhin bleibt ἐπὶ σωτηρίᾳ κόσμου bedenklich. Vielleicht ist γένους oder λαοῦ zu lesen. Ebenso bleibt schwer verständlich, was ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς αὐτοῦ bedeutet. Auch die Lesart des Armeniers B: ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς αὐτοῦ σωτηρία κόσμου γενήσεται löst die hier vorliegende Schwierigkeit nicht.

Wir wenden uns der messianischen Schilderung in Cap. 18 zu. Hier wird das kritische Urteil erleichtert durch die Beobachtung, dass auch dies Capitel, was Schnapp nicht gesehen hat, stichisch geschrieben ist. Ich versuche im folgenden den stichischen Text herzustellen.

1. καὶ[1] (> OC) τότε ἐγερεῖ κύριος ἱερέα [καινόν > Arm.],
2. ᾧ πάντες οἱ λόγοι κυρίου ἀποκαλυφθήσονται,
3. καὶ αὐτὸς ποιήσει κρίσιν ἀληθείας[2] ἐπὶ τῆς γῆς ἐν πλήθει ἡμερῶν,
4. καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλεύς (P Arm. -έως)
5. φωτίζων φῶς γνώσεως ὡς ἐν ἡλίῳ ἡμέρα[3]
6. καὶ μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένῃ[4].

[1] Beachte, dass P 18_1 vorher μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν παρὰ κυρίου τῇ ἱερατείᾳ fortlässt.

[2] ἀληθινὴν P Arm.

[3] [ὡς] ἐν ἡλίῳ ἡμέρας OC, Arm. ὡς ἐν μεσημβρίᾳ ἐνώπιον τοῦ ἡλίου.

[4] Schnapp bemerkt nicht, dass ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ in R fehlt.

7. οὗτοϲ[1] ἀναλάμψει[2] ὡϲ ὁ[3] ἥλιοϲ ἐν τῇ γῇ·
8. καὶ ἐξαρεῖ πᾶν ϲκότοϲ ἐκ τῆϲ ὑπ' οὐρανόν.[4]
9. καὶ ἔϲται εἰρήνη ἐν πάϲῃ τῇ γῇ,
10. οἱ οὐρανοὶ ἀγαλλιάϲονται ἐν ταῖϲ ἡμέραιϲ αὐτοῦ,
11. καὶ ἡ γῆ χαρήϲεται,
12. καὶ αἱ[5] νεφέλαι εὐφρανθήϲονται[6],
13. καὶ ἡ γνῶϲιϲ κυρίου ἐκχυθήϲεται[7] ἐπὶ τῆϲ γῆϲ ὡϲ[8] ὕδωρ θαλαϲϲῶν[9],
14. καὶ οἱ ἄγγελοι τῆϲ δόξηϲ[10] τοῦ προϲώπου κυρίου[11] χαρήϲονται[12] ἐπ' αὐτῷ,
15. καὶ[13] ἐκ τοῦ ναοῦ τῆϲ δόξηϲ[14] ἥξει ἐπ' αὐτὸν ἁγίαϲμα.[15, 16]
16. καὶ δόξα ὑψίϲτου[17] ἐπ' αὐτὸν ῥηθήϲεται,
17. καὶ πνεῦμα ϲυνέϲεωϲ καὶ ἁγιαϲμοῦ[18] καταπαύϲει ἐπ' αὐτόν[19].
18. αὐτὸϲ[20] δώϲει τὴν μεγαλωϲύνην κυρίου τοῖϲ υἱοῖϲ αὐτοῦ[21] ἐν ἀληθείᾳ[22] εἰϲ τὸν αἰῶνα[23]
19. καὶ οὐκ ἔϲται διαδοχὴ αὐτοῦ[24] εἰϲ γενεὰϲ καὶ γενεὰϲ[25] ἕωϲ τοῦ αἰῶνοϲ,
20. καὶ[26] ἐπὶ τῆϲ ἱερωϲύνηϲ αὐτοῦ ἐκλείψει πᾶϲα ἁμαρτία,
21. καὶ οἱ ἄνομοι καταπαύϲουϲιν εἰϲ κακά[27].

---

[1] καὶ οὕτωϲ P Arm.
[2] ἀναλημφθήϲεται Arm.
[3] > P.
[4] R lässt diese und die folgende Z. fort.
[5] > P.
[6] R lässt die Z. fort.
[7] χυθήϲεται PC.
[8] ὡϲεί R.
[9] θαλάϲϲηϲ P Arm.
[10] + καὶ OP.
[11] αὐτοῦ Arm.
[12] εὐφρανθήϲονται ἐν αὐτῷ καὶ χαρ. R.
[13] Ich lasse des Rhythmus wegen und aus andern Gründen (s. u.) οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήϲονται fort.
[14] + αὐτοῦ Arm.
[15] > Arm.
[16] Die specifisch christlich klingenden Worte μετὰ φωνῆϲ πατρικῆϲ ὡϲ ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸϲ (πρόϲ Arm.) Ἰϲαάκ lasse ich fort.
[17] αὐτοῦ Arm.
[18] καὶ γνώϲεωϲ Arm.
[19] ἐν τῷ ὕδατι ist christliche Interpolation.
[20] + γάρ R.
[21] τῶν ἀνθρώπων P.
[22] ἐν ἀληθείᾳ ist vielleicht des Rhythmus wegen zu streichen.
[23] ἀλήθειαν κυρίου ἐὰν τῇ ἀληθείᾳ μένωϲιν εἰϲ αἰῶνα. Arm.
[24] αὐτῷ C.
[25] > καὶ γενεάϲ P.
[26] Hier haben ORP Arm. eine grosse Interpolation christlichen Ursprungs: καὶ ἐπὶ τῆϲ ἱερωϲύνηϲ αὐτοῦ τὰ ἔθνη πληθυνθήϲονται ἐν γνώϲει ἐπὶ τῆϲ γῆϲ καὶ φωτιϲθήϲονται διὰ χάριτοϲ κυρίου. ὁ δὲ Ἰϲραὴλ ἐλαττωθήϲεται ἐν ἀγνωϲίᾳ καὶ ϲκοτιϲθήϲεται ἐν πένθει.
[27] οἱ δὲ δίκαιοι καταπαύϲουϲιν ἐν αὐτῷ, von Schnapp bereits als Interpolation bezeichnet, fehlt thatsächlich im Arm.

22. καίγε αὐτὸς ἀνοίξει τὰς θύρας[1] τοῦ παραδείσου
23. καὶ[2] ἀποστήσει[3] τὴν ἀπειλοῦσαν ῥομφαίαν κατὰ τοῦ Ἀδάμ
24. καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς.

25. καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς[4],
26. καὶ ὁ Βελίαρ δεθήσεται ὑπ' αὐτοῦ,
27. καὶ δώσει ἐξουσίαν τοῖς τέκνοις[5] αὐτοῦ[6] πατεῖν ἐπὶ τὰ πονηρὰ πνεύματα.

28. καὶ εὐφρανθήσεται κύριος[7] ἐπὶ τοῖς τέκνοις αὐτοῦ
29. καὶ εὐδοκήσει[8] ἐπὶ τοῖς ἀγαπητοῖς[9] αὐτοῦ ἕως τῶν αἰώνων.[10]
30. τότε ἀγαλλιάσεται Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. [κἀγὼ χαρήσομαι][11]
31. καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἐνδύσονται εὐφροσύνην[12].

Das Lied hat einen durchgehenden Rhythmus; es sind acht regelmässig gebaute Dreizeiler, zum Schluss folgt eine vierzeilige Strophe. Eine Reihe von Interpolationen sind auszuscheiden. So auf Grund des Armeniers der Satz οἱ δὲ δίκαιοι καταπαύσουσιν ἐν αὐτῷ (s. Z. 21 meiner Zählung), ohne weitere Zeugen ἐν τῷ ὕδατι Z. 17. Besondere Schwierigkeit macht Z. 15. In dem vorliegendem Text ist der Rhythmus gänzlich zerstört. Ich habe den ursprünglichen Text (s. die Anmerkung) herzustellen versucht, indem ich die Worte, durch die das ganze eine Beziehung auf die Taufe Christi erhalten hat, strich. So stellt sich der Rhythmus her und kommt ein einigermassen in den Zusammenhang passender Satz zustande.

In dem hergestellten Hymnus liegt nun specifisch christliches nicht mehr vor. Derselbe gewinnt vielmehr ein eigentümliches Interesse. So wie er dasteht, ist er nämlich nicht eigentlich messianisch, sondern er bezieht sich auf einen oder mehrere Vertreter des levitischen Priestertums. Es herrscht in ihm eine ähnliche Stimmung wie etwa in dem (maccabäischen) Psalm 110. — Freilich ist es nun merkwürdig und erweckt Verdacht, dass diesem hier besungenen messianischen Hohenpriester eine überirdische Macht und Thaten zugeschrieben werden, die sonst nur Gott verrichtet, so die Verleihung der Unsterblichkeit, die Be-

---

1 πύλας R.
2 > OR.
3 στήσει CP.
4 ἐν αὐτοῖς R, αὐτῷ Arm.
5 ἁγίοις Arm.
6 + τοῦ C.
7 > P.
8 + κύριος C.
9 τοὺς ἀγαπητούς OR.
10 αἰῶνος R.
11 Des Rhythmus wegen vielleicht zu streichen.
12 δικαιοσύνην OR.

siegung des Todes, die Fesselung Beliars und seiner Geister. Durch eine einfache Änderung könnte man diese Schwierigkeit beseitigen, wenn man nämlich Z. 22 καίγε ὁ θεός (st. αὐτός) liest und von hier an alles auf Gott, nicht auf den priesterlichen Messias bezieht.

Die genauere Durcharbeitung der christlichen Interpolationen ist in mehr als einer Hinsicht lehrreich.

Zunächst hat es sich herausgestellt, dass wir beinahe mit zwingender Sicherheit, d. h. auf Grund der Vergleichung der verschiedenen Textzeugen, den ursprünglichen jüdischen Grundtext der Testamente herstellen können. Es bleiben etwa nur ein gutes Dutzend Stellen, an denen uns bei diesem Wiederherstellungsversuch alle Handschriften im Stich lassen (vgl. Sim. 6 und 7(?) Levi 4. 10. 14 (17). 18 Dan 6. 7 Naphth. 4 Asser 7 Jos. 19). Und oft handelt es sich an den genannten Stellen nur noch um einige wenige Worte. Diesen Stellen stehen aber mindestens doppelt bis dreimal so viele Stellen gegenüber, an denen derartige Interpolationen auf Grund der Handschriften ausgeschieden werden können. Und noch viel günstiger würde sich das Verhältnis stellen, wenn wir den Raumumfang der Interpolationen vergleichen würden. Endlich kann jeder neu entdeckte Text der Testamente hier neues Licht verbreiten. Denn wir sahen bei der Vergleichung, dass fast keine der bis jetzt vorhandenen schlechthin wertlos war.

Somit haben wir in den Testamenten der Patriarchen und deren handschriftlicher Überlieferung den Process der Verchristlichung einer jüdischen Schrift noch unmittelbar vor Augen. Da wir in dieser glücklichen Lage uns bei jenen Schriften der Übergangsperiode nicht oft befinden, so verleiht auch dieser Thatbestand unserer Schrift ein erhöhtes Interesse.

Weiter ist es für die Beurteilung des oder der christlichen Bearbeiter der Testamente ausserordentlich beachtenswert, dass die Bearbeitung wie es scheint fast überall in der Einfügung von mehr oder minder umfangreichen Zusätzen bestand. Diese Zusätze sind unter so getreuer Bewahrung des Grundtextes eingeschoben, dass dieser fast nirgends verändert ist, und jene sich mühelos wieder vom ursprünglichen Text abtrennen lassen. Dass eine Interpolation die Worte des ursprünglichen Textes verdrängt hat, ist der seltenere Fall. Grössere Änderungen im Text sind, abgesehen vielleicht von einer Reihe von Kürzungen, nu selten nachweisbar.

Ganz besonders bemerkenswert ist aber nun weiter der Umstand, dass sämtliche Textzeugen uns bei der Reinigung des Textes von jenen

Zusätzen ihren Beitrag geliefert haben. Man kann nicht etwa einen interpolierten und nicht interpolierten Text unterscheiden. Die armenische Übersetzung beider Recensionen enthält zwar einen verhältnismässig von Interpolationen reinen Text. Aber in einer Reihe von Stellen zeigen sich auch hier dieselben Zusätze wie bei den griechischen Zeugen. An einigen Stellen hat sogar wiederum der Armenier Interpolationen, die sich im Griechen nicht finden. Und von den griechischen Handschriften hilft uns namentlich wieder R an einer Reihe von Stellen weiter, an denen der Armenier uns im Stiche liess. Levi 17 hat C allein eine umfangreiche christliche Interpolation nicht. Aber selbst O und P haben in einzelnen Fällen das Richtige bewahrt.

Wie erklärt sich dieser Thatbestand am besten? Man könnte annehmen, dass eine Reihe von Abschreiberhänden nach einander thätig gewesen seien, aus den Testamenten eine christliche Schrift zu machen. Es würde sich aber doch die Frage erheben, wie es kommt, dass während so manche jüdische von dem Christentum übernommene Schriften fast uninterpoliert geblieben sind, gerade unsrer Schrift eine ganze Reihe von Redactoren ihre Aufmerksamkeit zugewandt haben. Vor allem aber spricht gegen diese Annahme die ungemein grosse Gleichförmigkeit der vorgenommenen Interpolationen. Sie sind fast überall nach einem gewissen Schema und in derselben Manier gearbeitet.

So ist z. B. fast überall, wo in der Grundschrift von Gottes Kommen und seinem Erscheinen auf Erden unter seinem Volk die Rede war, ein Hinweis des auf Erden erschienenen Gottmenschen hinein gearbeitet Sim. 6_{11} u. $_{15}$ Sim. 7_7 Juda 22_3 Isach. 7(?) Sebulon 9 Dan 5. 6_{12} u. $_{15}$ Asser $7_{6\cdot9}$ Benjam. 9. 10. Auch da wo von der glänzenden Herrschaft Levis am Ende der Zeit oder dem jüdischen Messias die Rede war, sind Beziehungen auf den Heiland der Christen angebracht (Ruben 6) Levi 17. 18 Juda $24_{2\cdot8}$ Naphth. 8 (?) Jos. 19 (vgl. noch die Stellen Naphth. 4 Levi 17 Benjam. 3). An einer Reihe von Stellen ist eine Anspielung auf den leidenden Messias und die Versündigung Israels an ihm eingearbeitet. Sim. 7 Levi 2. $4_{5\cdot11}$f. 14_4f. ($_9$). 16 Benj. 3. 9.

Besonders wird in immer wiederkehrender mechanischer Bearbeitung der Universalismus des Heils betont. Sim. $6_{11\cdot18}$ 7 Levi 2. 4. 8. 14. 17 Juda 21. 22 Sebul. 9 Dan 6 Naphth. 8 Asser 7 Jos. 19 Benj. 3. 9. 10. 11.[1]

[1] An vielen Stellen ist einfach ein πάντα τὰ ἔθνη oder etwas dem ähnliches eingefügt.

Daneben finden sich einige Anspielungen auf die christliche Taufe Levi 16 (18_{11}) 18_{14} Asser 7; den Geist Juda 24 Benj. 9; den Glauben Levi 8. 16 Dan. 5 Benj. $10_{14 \cdot 19}$. Umgestellt — und hier liegen fast die einzigen Textveränderungen vor — ist die Reihenfolge Levi-Juda Rub. 6 Jos. 19 Gad 8 Naphth. 8. Damit sind ungefähr alle Interpolationen erledigt. Man sieht mit welchen einfachen Mitteln der Redactor gearbeitet hat. — Zu bemerken ist noch, dass an einigen Stellen bei längeren Interpolationen von ihm die Gedanken der Grundschrift verwertet sind (vgl. namentlich Sebul. 9 mit Dan. 5).

Somit wäre noch eine andre Möglichkeit der Erklärung in Erwägung zu ziehen. Es wäre nämlich möglich, dass die meisten jener Interpolationen einmal als Randbemerkungen am Rande eines für unsre sämtlichen Zeugen anzunehmenden Archetypus der Testamente gestanden hätten. Der christliche Redactor, den wir annehmen müssen, hätte sich dann seine Aufgabe bequem gemacht und hätte anstatt eine neue Abschrift anzufertigen, das jüdische Buch einfach durch Randbemerkungen — etwa unter Bezeichnung der Textstelle zu der sie gehörten — für christliche Zwecke brauchbar gemacht. Diese Randbemerkungen wären dann in verschiedene Abschriften jenes Archetypus mehr oder minder vollständig eingetragen. Die am wenigsten vollständigen Abschriften wären durch diesen seltsamen Zufall für uns die wertvollsten. — Ich stelle diese Möglichkeit mit aller Reserve auf. Aber ich glaube, dass sie uns für eine Reihe von Erscheinungen die beste Erklärung bietet.

Auch die Zeit des Interpolators ist leicht zu bestimmen. Er kennt bereits eine Sammlung der paulinischen Briefe (Benj. 11) und zeigt eine merkwürdig fortgeschrittene Christologie. Er kann also frühestens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angesetzt werden. Auch wird er nicht viel später gearbeitet haben, da eine solche Bearbeitung und Herübernahme jüdischer Schriften viel später kaum mehr wahrscheinlich ist.

Der ursprüngliche Text der Testamente wäre hergestellt. Es bleiben die wichtigen Fragen nach der Einheitlichkeit, Zeit und Herkunft der Grundschrift.

[Abgeschlossen am 10. Mai 1900.]

Miscellen.

Von Professor D. Eberh. Nestle in Maulbronn.

I.

Ein wichtiges Citat der Didascalia.

In den Expository Times IX, 77 und in dem Programm des Seminars Maulbronn vom Jahr 1899 S. 19 wies ich darauf hin, dass der Bearbeiter der Apostolischen Constitutionen in II 22 mit der Lesart τὸ πυξίον (2 Reg 21, 13) statt ἀλάβαστρος der Septuagintarecension Lucians folgt. Dieser Hinweis wird nicht unwichtig erscheinen, wenn man bedenkt, was Hans Achelis im Artikel „Apostolische Konstitutionen" der PRE 3 I, 736 schreibt:

„Das Taufsymbol VII, 41 . . . stammt vielleicht von Lucian dem Märtyrer . . . Sollte sich diese Herkunft bestätigen, dann liegt es nahe, auch die ganze Taufliturgie und die Gemeindegebete des siebenten Buches für die in Lucians Antiochenischer Sondergemeinde (letztes Viertel des dritten Jahrhunderts) üblichen Formulare zu halten; wenn das zu bejahen ist, würde wieder ein bedeutendes Stück Boden in der Quellenfrage der Constitutionen gewonnen sein."

Um so wichtiger dürfte in diesem Zusammenhang der Nachweis sein, dass auch schon die Quellenschrift der Constitutionen, die Didascalia, an einer bedeutsamen Stelle auf Lucian führt. In den von Ed. Hauler jetzt veröffentlichten Lateinischen Fragmenten aus Verona liest man (S. 28, 29):

Omni modo cura eos et sana et integros redde ecclesiae, ut non incurras in hunc verbum, quem dicit dominus: *Et in potentia erudiebatis illa cum inlusione*. Non potens nec austerus nec durus nec abscisus nec sine misericordia noli inludere populo, qui sub te ligatus est, abscondens ab eo paenitentiae locum. Hoc enim est quod dicit: *'Et in potentia erudiebatis ea cum inlusione'*.

Hauler bemerkt zu beiden Stellen: 'apocryphum uid. (cf. Ezech. 13, 19. 34, 4)'. Letztere Stelle ist gemeint, und war schon von Lagarde zu β 20 (p. 39, 10) citiert worden, wo es heisst: ποίμαινε τὸ ποίμνιον μὴ ἐν κράτει μετὰ ἐμπαιγμοῦ ὡς κατεξουσιάζων, ἀλλ' ὡς ποιμὴν χρηστός.

Hauler hat die Tragweite dieser Stelle verkannt, weil er und Prof. Ehrhard, der ihn laut Vorwort über einige Stellen des AT's aufs wohlwollendste belehrt hat, sich offenbar an die gewöhnlichen Septuaginta-Ausgaben hielt, und nicht an Holmes-Parsons oder einen solchen Abdruck der Sixtina von 1587, der auch deren Scholien enthält (siehe dazu Anm. b in dem angeführten Programm). Schon in der Sixtina war zu Ez 34, 4 zu καὶ τὸ ἰσχυρὸν κατειργάσασθε αὐτοῖς μόχθῳ die Anmerkung zu finden:

'In quibusdam libris sequitur καὶ ἐν κράτει ἐπαιδεύσατε αὐτά, καὶ ἐν παιγνίῳ, q altera videtur interpretatio.'

Näheres findet man jetzt bei Holmes-Parsons, Field, Cornill. Field schreibt mit Recht, dass diese Uebersetzung von Theodotion zu stammen scheine, dem sie die syrische Hexapla für ihre erste Hälfte ausdrücklich zuweist. (Theodotion hat hebräischem רדה [„herrschen"] gern die aramäische Bedeutung „erziehen" gegeben, z. B. gleich Gen 1, 28). In einigen LXX Handschriften steht die Lesart noch unter Asterisk, und von Origenes ist sie in die Handschriften übergegangen, die, wie schon Cornill erkannte, die Recension Lucians erhalten haben. Interessant ist, dass die syrische Didascalia an beiden Stellen (26, 17. 21) unter dem Einfluss der Peschito das von erudiebatis vorausgesetzte ἐπαιδεύσατε (oder ἐπαιδεύετε) („ihr erzoget") durch שעבד („ihr unterwarfet") ersetzt hat. Woher die kleine Verschiedenheit kommt, dass die Septuaginta-(Lucian-) Handschriften alle ἐν παιγνίῳ lesen, die Constitutionen beidemal (auch β, 18 = Lag. p. 34, 23) μετὰ ἐμπαιγμοῦ, weiss ich nicht. Am Ergebnis ändert es nichts, dass uns hier eine Lesart schon in der Grundschrift der Constitutionen, in der Didascalia, vorliegt, die aus Origenes stammt, und wahrscheinlich durch Lucian vermittelt wurde.

2.

War der Verfasser des ersten Clemens-Briefes semitischer Abstammung?

„Ein schlechthin ungriechischer, bei den LXX aber üblicher Gebrauch ist die Hinzufügung des zugehörigen Participiums zum Verbum finitum, behufs Nachahmung des im Hebräischen verstärkend hinzutretenden Infinitivs, der in andern Fällen mehr correct griechisch durch den Dativ des Verbalsubstantivs gegeben wird. Das Neue Testament hat das Participium nur in Citaten Mt 13, 14; Act 7, 34; Hebr 6, 14." Blass, Grammatik § 74, 4.

Was sagen wir angesichts dieser Regel zu der Stelle des ersten Clemensbriefes 12, 5, wo der Verfasser die Rahab sagen lässt: γινώσκουσα γινώσκω ἐγὼ ὅτι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν παραδίδωσιν ὑμῖν τὴν πόλιν ταύτην? War, der dies schrieb, ein Semite? Diese Frage drängt sich um so mehr auf, da im AT an der zu Grunde liegenden Stelle Jos 2, 9 einfaches ידעתי LXX ἐπίσταμαι steht. Wie nahe dem Semiten diese Construction liegt, zeigt die aus Bensly's Nachlass endlich veröffentlichte syrische Uebersetzung der Clemensbriefe, welche die besagte Construction an unsrer Stelle nicht bloss für γινώσκουσα γινώσκω, sondern auch für das einfache aber betont zu denkende παραδίδωσιν hat (משלמו משלם). Sehr oft findet sie sich beispielsweise in der syrischen Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius. Daher frage ich allgemeiner, ob der so schrieb, Semite, nicht speziell ob er Jude gewesen sei. Auch bei Philo habe ich diesen Semitismus gelegentlich beobachtet, wo er sich in der Septuaginta nicht findet, doch nur in der Form, die nach Blass mehr correct griechisch ist, mit dem Dativ, z. B. Philo 1, 199 (de cherubim 34, Mangey 1, 161), wo Philo in einer Besprechung von Lev 25, 23 sagt: „πράσει" φησίν „οὐ πραθήσεται ἡ γῆ." Dies πράσει steht Lev 25 nicht, allerdings aber Dt 21, 14 und konnte dorther Philo geläufig sein. In der LXX findet sich γινώσκων γινώσκειν Gen 15, 13. 1 Reg 28, 1, Jer 13, 12.

Zwei Sätze weiter liest man im gleichen Zusammenhang: καὶ προσέθεντο αὐτῇ δοῦναι σημεῖον. Die Ausgabe von O. v. Gebhardt und A. Harnack bemerkt dazu: Junii et Cotelerii versionem restituit Laurentius. Editores male verterant: 'praeterea ei signum dederunt'. Man soll also übersetzen: praeterea mandaverunt ei ut signum daret; sie legten ihr nahe, ein Zeichen zu geben. Aber der alte Syrer hat jedenfalls hier den-

selben Semitismus gefunden, wie Junius und Cotelerius. Und wenn sich noch andere finden, dürfte sich doch fragen, ob ein solcher nicht auch hier anzunehmen sei.

Zu 21, 9 οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ ἐν ἡμῖν ἐστιν, ist schon in der eben angezogenen Ausgabe vermerkt: „Genus dicendi hebraizans, cf. 61, 1." Auch an dieser Stelle ist der Hebraismus nicht durch ein Citat nahegelegt; da aber diese Redeweise auch in der classischen Sprache nicht unbekannt ist (Blass § 50, 4), kann die Stelle nicht als beweisend gelten.

28, 3 stimmt in dem Citat aus Ps 138 (139), 7 καταστρώσω mit dem hebräischen Text gegen das καταβῶ der LXX.

34, 8 wird τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν im Unterschied von ἀγαπῶσιν (1 Kor 2, 9) auf die Variante מְחַכִּין für מְחַבִּין zurückgehen; vgl. dazu den Syrer c. 35, 3. 4.

Ob die Redensart ἄνδρες ἀδελφοί, die uns 37, 1. 43, 3 etc. und in den Reden der Apostelgeschichte begegnet, diesen beiden Abschnitten eigen ist, habe ich nicht Zeit zu untersuchen. Die Commentare der Apostelgeschichte lassen völlig im Stich; mir klingt der Ausdruck semitisch[1].

Auch das mehrfache δεσπότης = אֲדֹנָי, ταπείνωσις, 16, 7; 53, 2; 55, 6 μωμοσκοπεῖσθαι 41, 2 (auch bei Philo) klingt an Semitisches an.

Auch ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας c. 5 wird als Zeugniss für semitischen Ursprung angesehen werden dürfen, falls das ἑπτάκις als runde Zahl für πολλάκις steht. Vergleiche meine Bemerkungen zur Lesart ἑπταπλασίονα in cod. D Lc 18, 30 für πολλαπλασίονα (Philologica sacra S. 24 f.), und füge zu den dort angeführten Beispielen noch Theodoret, der zu Ps 119 (118), 164 ἑπτάκις bemerkt: τινὲς τὸ ἑπτάκις πλειστάκις ἡρμήνευσαν (Field, Hexapla, Herkenne, Vet. Lat. Eccli p. 174). Weiter die „siebenfache Freude" im 4 Esra 7, 91. Wie Lipsius, Zeller, Hilgenfeld an den von O. v. Gebhardt und Harnack zu diesem ἑπτάκις angeführten Stellen das Wort erklären, oder was bei Lightfoot darüber zu finden ist, kann ich nicht nachsehen. Ihrerseits bemerken die genannten zwei Herausgeber dazu: Acta tacent.

Die Behauptung, dass der Verfasser hellenistischer Jude gewesen sei, ist ja nicht neu (Lightfoot). Da Knopf neuestens auf dieses Gebiet nicht näher eingegangen ist[2], wollte ich auf diesen Gesichtspunkt aufmerksam machen, der mir beim Durchlesen der syrischen Uebersetzung auffiel.

---

[1] Anders Dalman, Worte Jesu S. 32 [Anm. bei der Korrektur].

[2] Siehe bei ihm S. 185 den Hinweis auf das mir nicht zugängliche Werk von Lightfoot.

H. Reinhold schreibt in seiner Abhandlung de graecitate patrum apostolicorum (Dissertationes philologicae Halenses XIV, 1) nur: Liber non invenuste compositus. Scriptor litterarum graecarum non expers lingua communi utitur neque vero soloecismis inquinata atque orationem ornare et dicendi quodam artificio expolire studet. Man ist neuerdings geneigt, die Existenz eines besonderen Judengriechisch fast zu leugnen. Ich meine aber, wenn es noch heute nicht bloss ein gesprochenes, sondern auch ein geschriebenes Judendeutsch giebt, ist es wohlgethan, auch auf die Spuren des geschriebenen Judengriechisch zu achten.[1]

---

[1] Nur anmerkungsweise will ich noch hervorheben, dass auch das Weinstockgleichniss (1 Clem 23, 4 = 2 Clem 11, 3) aus jüdischer Quelle stammt. Die σταφυλὴ παρεστηκυῖα ist Uebersetzung von בָּשֵׁל, הִבְשִׁיל; s. Joel 3, 13, Gen 40, 10. Die Bemerkung von Jülicher (Gleichnisreden Jesu II, 540) praesto est = πάρεστι verstehe ich nicht.

[Abgeschlossen am 4. Mai 1900.]

Das Rätselwort im Spiegel 1 Kor 13, 12.

Vom **Herausgeber.**

Dass die Auslegung von 1 Kor 13, 12a von mancherlei Schwierigkeiten gedrückt ist, lehrt ein Blick in die Commentare zu der Stelle. Der Sinn ist klar, ebenso der Zusammenhang. Aber der Wortlaut ist widerspenstig. Paulus stellt dem unvollkommenen Wesen der Gegenwart die Vollkommenheit in der Zukunft, der Verklärung gegenüber. Jetzt sind die Menschen wie die Kinder, einst werden sie zu Männern herangewachsen sein (v. 11). Jetzt sehen wir nur mit Hülfe eines Instrumentes, später von Angesicht zu Angesicht, jetzt erkennen wir nur ein Stückwerk, einst werden wir alles so genau durchschauen, wie wir selbst durchschaut sind (v. 12). Was heisst nun βλέπομεν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι? Die Lösungsversuche bewegen sich in zwei Richtungen. Nach einigen soll ἔσοπτρον gleichbedeutend sein mit δίοπτρον oder δίοπτρα, den specularia der Alten, den Scheiben aus Marienglas oder wirklichem Glas, die zum Verschluss der Fensteröffnungen gebraucht wurden. Infolge der Beschaffenheit des Glases gaben diese Scheiben meist nur ein undeutliches Bild; also: wir sehen jetzt durch ein Fenster rätselartig (= αἰνιγματωδῶς). Die zweite Reihe der Lösungen nimmt ἔσοπτρον als

das, was es heisst, als „Spiegel"; der Gebrauch der Praepos. διά wird dann so erklärt, dass die Alten sich das Bild hinter dem Spiegel dachten, wo wir es infolge der optischen Täuschung zu erblicken meinen. Die Worte ἐν αἰνίγματι fasst man dann entweder = αἰνιγματωδῶς, oder ἐν = εἰς, weil eine Lehre gemeint sei, in der man sich zurechtfinde, und αἴνιγμα = Rätselwort, wir blicken durch einen Spiegel hindurch in eine dunkle, uns noch rätselhafte Lehre. Aber dabei bleiben noch Schwierigkeiten ungelöst, βλέπειν mit ἐν zur Bezeichnung des erblickten Objectes ist nicht nachweisbar; es wird mit εἰς, κατά, πρός oder dem acc. verbunden. Ferner ist die Art, wie das halb angedeutete Bild fallen gelassen wird, zum mindesten sonderbar. Denn ein Rätsel, eine dunkle Lehre, können wir nicht im Spiegel sehen. Endlich berücksichtigt man die Textüberlieferung zu wenig. Origenes las δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι (C. Cels. VII, 50 [II, 201, 16] vgl. 38 [II, 188, 12], in Joh. X, 43 [I, 243, 20] u. o.). Ebenso Hilarius und von Hss. die mit dem Texte des Origenes eng verwandten LP. Ferner schieben D, Clemens Al., Syr. p. hc., Arm. vor δι' ein ὡς ein. Liest man wie Origenes, so fallen die Schwierigkeiten weg. Dann heisst es: wir sehen durch (mit Hülfe) einen Spiegel und in einem Rätsel d. h. einem undeutlichen Umriss (vgl. zu dieser Bedeutung von αἴνιγμα Orig., in Joh. I, 9 [I, 11, 9]), was wir später ohne Hülfsmittel sehen werden. Aber das ist eine Glättung, und darum nicht ursprünglich. Es bliebe unverständlich, wie das καί ausgelassen worden sein sollte, da es doch den schwierigen Text so auffallend erleichtert. Die Schwierigkeit wird am einfachsten dadurch gehoben, dass man ἐν αἰνίγματι als eine vom Rand her eingedrungene Glosse eines Lesers ansieht, der sich das δι' ἐσόπτρου verdeutlichen wollte. „Jetzt sehen wir mit Hülfe eines Spiegels, (d. h. in einem verschwommenen Bilde), dann von Angesicht zu Angesicht." Sowohl δι' ἐσόπτρου als ἐν αἰνίγματι entsprechen dem πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Beide nebeneinander stören das Ebenmass. Dadurch erhält erst das πρόσωπον πρὸς πρόσωπον seinen richtigen Gegensatz; denn diese Worte besagen „mit eignen Augen sehen"; dem steht das Sehen durch ein Instrument, δι' ἐσόπτρου, logisch correct gegenüber.

[Abgeschlossen am 13. Mai 1900.]

Bibliographie[1].

BARDE, E., Commentaire sur les *Actes des Apôtres*. 592. Lausanne, Bridel. fr. 12.

BARNABÉ, LE P., Le *Mont Thabor*. Notices historiques et descriptives. [Mit Karten, Plänen und Ansichten.] IX. 178. Paris, impr. Mersch.

BARTLET, J. V., The Apostolic age. XLV. 542. Edinburgh, T. a. T. Clark sh. 6.

BASSET, R., Les Apocryphes éthiopiens. fasc. 10. La sagesse de *Sibylle:* 91. 16°. Paris, Biblioth. des hautes études. fr. 3.

BENNET, H. W and ADENEY, W. F. A biblical introduction. Old Testament by Bennet, *New Testament* by Adeney. 487. 12°. New-York, Whittaker $ 2.

BENSON, E. W., *Apocalypse:* An introductory study of Revelation of St. John, presentement of structure of the book and of the fundamental principles of its interpretation. XX. 178. London, Macmillan. sh. 8,6.

BLYTH, F., C., The parable of the *great Supper*. An Exposition critical and practical. London, Rivingtons. sh. 5.

BRAUNE, K., Die Briefe St. Pauli an die *Eph, Kol, Phil* theologisch-homiletisch bearbeitet. 3. Aufl. besorgt von A. BRAUNE. (Aus: Lange's Bibelwerk). V. 299. Bielefeld, Velhagen und Klasing. M. 3.

BRUDER, C. H., Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων, sive *Concordantiae* omnium vocum Novi Testamenti Graeci. Ed. stereot. V, e IV auctiore et emendatiore, lectionibus Tregellesii atque Westcotti et Horti locupletata repetita. LII. 855. gr. 4°. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht geb. M. 29.

CATALOGUS codicum *hagiographorum* bibliothecae *Vaticanae* edd. hagiographi Bollandiani et Pius Franchi de' Cavalieri. VIII. 374. Bruxelles, société des Bollandistes. M. 8.

CHARLES, R. H., A critical history of the doctrine of *future life* in Israel, in Judaisme, and in Christianity; or Hebrew, Jewish and Christian Eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament's Canon. [Jowett Lectures 1898/1899] 10. 428. New-York, Macmillan. sh. 15.

DIDASCALIAE apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae. Primum ed. E. Hauler. Fasc. I. Praefatio, fragmenta, imagines. XIII. 121. Leipzig, Teubner. M. 4.

[1] In der folgenden Bibliographie ist nur die im Jahre 1900 erschienene Litteratur berücksichtigt.

20. Mai 1900.

EDERSHEIM, A., Life and time of *Jesus the Messiah.* Abridged ed. London, Longmans. sh. 6.

FONCK, L., Streifzüge durch die biblische *Flora.* [Bibl. Studien hgg. von Bardenhewer V. 1]. XIV. 167. Freiburg, Herder. M. 4.

HALÉVY, J., Tobie et Akhiakar. 57. Paris, Leroux.

HAMBURGER, J., Realencyclopädie des Judentums. III. 5. Supplement. IV. 146. Leipzig, Koehler Sort. i. Komm. M. 3.

HARNACK, A., Die *Pfaff'schen Irenäusfragmente* als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen. *Miscellen* zu den apost. Vätern [1 Clem 43, 6. 1 Clem 53—57. Ignat., ad Polyc. 6. Polyc., ad Phil. 11.], Apelles [unbeachtete Quellen]. Acta Pauli [Spuren bei Origenes], dem muratorischen Fragment [Z. 32f. 50ff. 68ff. 71ff.], den pseudocyprianischen Schriften [adv. aleat. 1., Ad Novatian., adv. Judaeos, de montib. Sina et Sion]; Claudianus Mamertus [de statu animae epilogus]. (Texte und Unters. N. F. V, 3). 147. Leipzig, Hinrichs. M. 5.

HÜHN, E., Die *alttestamentlichen Citate* und Reminiscenzen im N. T. (D. messianischen Weissagungen II). XI. 300. Leipzig, Mohr.

JEFFREY, J., The *gospel of Paul* the gospel of Jesus. 150. London, Oliphant. sh. 3, 6.

JOSEPHUS, FLAVIUS, Jüdische *Altertümer*, übers. und mit Einleit. und Anmerkungen vers. von H. Clementz. I. B. 1—10 (Biblioth. der Gesamtlitteratur des In- und Auslandes 1329—1339). 646 S. u. 2 Tafeln. Halle, Hendel. M. 2, 75.

KIRSCH, J. P., Die Lehre von d. Gemeinschaft d. Heiligen im christl. Altertum. (Forschungen z. christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte hgg. von Ehrhardt I, 1) VII. 230. Mainz, Kirchheim. M. 7.

MACPHAIL, S. R., Historical Geography of the holy Land. 188. Edinburgh, Clark. sh. 6.

MULLER, E., Textual Commentary upon the holy *gospels*, largely from use of materials and mainly on text left by the late J. W. Burgon. P. I. Mt. Div. 1, I—XIV. London, Bell. sh. 5.

ORIGENIS tractatus de libris S. S. Scripturarum ed. P. Batiffol. XXIV. 226. Paris, Picard. fr. 15.

PATRUM APOSTOLICORUM opera. Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionib. rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Ed. 3 minor. V. 226. M. 3.

RIEZLER, R., Das Evangelium unseres Herrn Jesu Christi nach *Lucas*, monographisch erklärt und mit einer übersichtl. Darstellung d. polit. u. religiösen Zustände in Palästina z. Zt. Christi u. d. Apostel versehen. XII. 641. Brixen Kath. Pressverein. M. 8.

ROBINSON, C. H., Studies on the *character of Christ.* 146. London, Longmans. sh. 3, 6.

SANDAY, W. and HEADLAM, A. C., A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the *Romans.* 4 ed. (Internat. Critical Commentary) 562. Edinburgh, Clark. sh. 12.

SCHLATTER, A., Erläuterungen z. Neuen Testament. 5. Das Evangelium des *Matthäus*, ausgelegt f. Bibelleser 2. Aufl. 7. Die Evangelien des *Marcus* u. *Lucas* ausgel. f. Bibelleser. 374. Calw, Vereinsbuchhandlung. Je M. 2, 25.

SCHOENE, A., Die Weltchronik d. *Eusebius* in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus. XIII. 280. Berlin, Weidmann. M. 8.

Smith, R. R., Epistle of S. Paul's first trial. An inquiring into the circumstances under which the ep. to the *Philippians* was written. London, Macmillan. sh. 1,6.

Talmud, D. babylonische, hgg. nach d. editio princeps (Vened. 1520—1523) nebst d. Varianten d. späteren von S. Lorja u. J. Berlin revidierten Ausgabe u. d. Münchener Handschrift, möglichst wortgetreu übersetzt u. mit kurzen Erklärungen versehen v. *L. Goldschmidt* II, 2. (Tract. Êrubin, v. d. Gebietsvereinigung.) S. 185—337. Gr. 4°. Berlin, Calvary. M. 10.

Testament, D. Neue, übersetzt von *K. Weizsäcker.* 9. Aufl. VIII, 458. 12°. Tübingen, Mohr. 2, 40.

Testamentum, Novum graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto ed. *Eb. Nestle.* ed. II. Stuttgart, Bibelgesellschaft, geb. M. 2.

Vincent, M. R., A history of the *textual criticism* of the New Testament. London, Macmillan. sh. 3, 6.

Volck, W., Christi u. d. Apostel Stellung z. Alten Testament. Conferenzvortrag. 45. Leipzig, Deichert. M. 0, 60.

Weiss, B., Die vier *Evangelien* im berichtigten Text. IX. 604. Leipzig, Hinrichs. M. 12.

Wright, A., St. *Luke* gospel in Greek. After Westcott a. Hort text with Parallels, illustr., various readings a. notes. XL. 230. London, Macmillan. sh. 7, 6.

Zahn, Th., Einleitung i. d. Neue Testament. 2. Aufl. I Bd. VI. 492. Leipzig, Deichert. M. 9, 50.

American Journal of Theology 1900, 1. Briggs, The New Testament doctrine of the Church. Macpherson, Was there a *second emprisonment* of *Paul* in Rome?

Archiv f. Papyrusforschung I, 1. C. Schmidt, Christliche Texte.

Biblical World 1900, Jan. Bacon, the *temptation* of Jesus, his conception of Messiaship. Burton, *Sources* of the *life* of Jesus Christ outside the Gospels. Burton and Matthew, Constructive studies in the *life* of Jesus Christ.

Contemporary Review, 1900, Jan. Stalker, Our present knowledge of the *life of Christ.*

Études publiées par la compagnie de Jésus. 1900, 1. 2. Méchineau, L'origine apostolique du N. T. et la critique indépendante.

Expositor 1900, Ramsay, Historical Commentary on the Epistles to the *Corinthians.* Cross, Note on *Acts* 9, 19—25.

Febr. Ramsay, Historical Commentary on the Epistle to the *Corinthians.* Margoliouth, Lines of defension of the biblical Revelation: 2. The Wisdom of *Ben Sira* and the *Wisdom of Solomon.*

March, Harris, On certain *obscure names* in the New Testament: a problem of Palaeography. Margoliouth, The Wisdom of Ben Sira and the Wisdom of Solomon. Ramsay, Historical comment. on the Epistles to the Corinthians. Stewart, Jülicher on the nature and purpose of the *Parables.*

Expository Times 1900, Feb. Koenig, The external Evidence for the Cairene *Sirach.* Nestle, The „*son of man*" in the Old Testament.

March, Moulton, The Iranian Background of *Tobit.*

THE JEWISH QUARTERLY REVIEW 1900, Jan. The Hebrew Text of *Ben Sira*: Schechter, The British Museum fragments. Bacher, Notes on the Cambridge Fragments.

THE JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES I, 2. Sanday, A new work on the *Parables*. Turner, The early episcopal Lists I. The Chronicle of *Eusebius*. Buchanan Gray, The Nazirite. Brightman, The Sacramentary of Serapion of Thumis. Burkitt, On S. *Marke* 15, 34 in Codex Bobiensis. On the baptismal rite in the Canons of Hippolytus. On the original language of the *Acts of Thomas*. Lake, On the text of *Cod.* Ψ in Marke.

KATHOLIK 1900, Jan. Funk, D. *Testament* unseres Herrn. Kuhlmann, Zweck u. Veranlassung d. *Römerbriefs*.

Febr. März Kuhlmann, Zweck u. Veranlassung d. Römerbriefs.

KIRCHLICHES FAMILIENBLATT F. KIRCHE U. HAUS 1900, Febr. Matthäi, D. *Totenmahldarstellungen* in d. altchristl. Kunst.

MITTEILUNGEN U. NACHRICHTEN F. D. EV. KIRCHE RUSSLANDS 1900, Feb. Brutzer, D. im Briefe Pauli an die *Kolosser* vorausgesetzte Irrlehre.

NEUE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT 1900, 1. König, D. Streit um den neu entdeckten hebräischen *Sirachtext*.

PHILOLOGUS 1900, 1. Nestle, Anklänge an Euripides in d. Apostelgeschichte.

PREUSSISCHE JAHRBÜCHER 1900, März. Gunkel, Der Prophet Esra.

PROTESTANTISCHE MONATSHEFTE 1900, 1. Schmiedel, Die „johanneische“ Stelle bei Mt u. Lc über das Messiasbewusstsein Jesu.

REVUE BÉNÉDICTINE 1900, 1. Morin, Le testament du Seigneur.

REVUE BIBLIQUE 1900, 1. Calmes, étude sur le prologue du IV[e] évangile.

REVUE CHRÉTIENNE 1900, Febr. Lelièvre, L'âme des martyrs, étudiées dans le martyrologe de Crespin.

REVUE DE THÉOLOGIE ET DES QUESTIONS RÉLIGIEUSES 1900, 1. Bruston, Le début de l'épître aux Hebreux.

SITZUNGSBERICHTE d. kgl. preuss. Akademie d. Wissenschaften, phil. hist. Klasse 1900, 11. Jan. A Harnack, Über die beiden Recensionen der Geschichte der *Prisca* und des *Aquila* in Act 18, 1—27.

STUDIEN UND KRITIKEN 1900, 1. Blass, Zu den zwei Texten in der *Apostelgeschichte*. Treplin, Die *Essenerquellen* gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik. Schulze, H., Die Unterlagen für die Abschiedsrede zu Milet in *Apostelgeschichte* 20, 18—31. Weiss, J. D. Eingang des ersten *Korintherbriefs*.

2. Bohn, Die Bedeutung des Buches der *Jubiläen*. Schwartzkopff, Einige Bemerkungen zur wahrhaft geschichtlichen Methode in der Erforschung des *Lebensbildes Christi*.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT 1900, 1. Scholz Zu den *Logia Jesu*.

2. Funk, Das *Testament unseres Herrn*. Eine neu entdeckte Schrift.

THEOLOGISCHE STUDIËN 1900, 2. Baljon, De Handelingen der Apostelen.

THEOLOGISK TIJDSKRIFT 1900, 1. Oort, Jubileën.

2. Torm, Om *Kirkebønnen* i de forste aarhundreder.

TIJDSKRIFT VOOR GEREFDE THEOLOGIE. 1900, Jan. Noordtzij, Verscheidenheiden: de hebrewsche tekst van de *Spreuken van Jesus*, den Zoon van Sirach.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 1900, 1 Noeldeke, Bemerkungen zum hebräischen *Ben Sirâ*.

Zeitschrift für Kirchengeschichte XX, 4 (Jan. 1900). Drews, über Wobbermins „altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens".

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1900, 1. Hilgenfeld, Der gnostische und der kanonische Johannes über das Leben Jesu. Schulze, E. F., Elemente einer Theodicee bei Tertullian.

Zeitschrift für Theologie und Kirche 1900, 1. Schürer, Das Wesen der christlichen Offenbarung nach dem Neuen Testament.

[Abgeschlossen 31. März 1900.]

2. Mai 1900.

Die Testamente der zwölf Patriarchen.

Von W. Bousset in Göttingen.

II.

Composition und Zeit der jüdischen Grundschrift.

Nachdem durch Ausscheidung der christlichen Interpolationen die jüdische Grundschrift der Testamente einigermassen hergestellt ist, wird es sich darum handeln diese auf Einheitlichkeit, Herkunft und Zeit zu prüfen.

Zunächst wird die Frage nach der Einheitlichkeit der nun übrigbleibenden Bestandteile erhoben werden müssen. Hier hat nun Schnapp seiner Zeit[1] weitere zwei jüdische Quellen in den Testamenten unterschieden. Er wies der Grundschrift nur die ethischen, einem jüdischen Interpolator die apokalyptischen Partien der Schrift, soweit diese nicht christlich sind, zu. So sehr nun Schnapp im grossen und ganzen in der Ausscheidung der christlichen Interpolationen das richtige getroffen hat, so wenig scheint er mir in dieser weiteren Quellenscheidung glücklich zu sein. Schnapp hat auch nicht einen durchschlagenden Beweis für die Notwendigkeit der Ausschaltung der apokalyptischen Partien beigebracht. Wirklich versucht hat er den Beweis nur in der ersten Hälfte des Testaments Levi (Cap. 1—9), und hier gerade dürfte sich durch Vergleichung dieser Capitel mit der parallelen Erzählung im Jubiläenbuch (s. u. S. 197 f.) beweisen lassen, dass hier abgesehen von späteren textlichen Veränderungen (s. o. S. 159 ff.) und christlichen Interpolationen Interpolationen weitere umfangreichere nicht anzunehmen sind, vielmehr der ganze Verlauf der Erzählung

[1] Die Testamente der zwölf Patriarchen Halle 1884.

von dem Verfasser der Grundschrift stammt. Fällt aber der Beweis Schnapps an dieser Stelle, so fällt seine ganze Hypothese. Denn er bringt später keine weiteren Beweise für sie, sondern sieht von nun an seinen Satz von der Ausscheidung der apokalyptischen Stellen der Testamente als Axiom an.

Richtig ist freilich von Schnapp gesehen, dass im Testament Joseph in den Capiteln 1—10b und 10b—18 zwei Relationen der Josephgeschichte vorliegen, und hier mag man, wenn man nicht annehmen will, dass der Verfasser der Testamente zwei haggadische Traditionen neben einander stellte, eine grössere Interpolation annehmen. Aber diese Annahme beweist gar nichts für die Schnappsche Hypothese.

Mir scheinen jedoch andere Beobachtungen auf die Notwendigkeit der Annahme verschiedener Bestandteile der jüdischen Grundschrift hinzuweisen. In erster Linie kommt hier die Stellung in Betracht, die dem Stamme Levi in den Testamenten angewiesen wird. In allen Testamenten wird der Stamm Levi in erster Linie und immer, wenn man von einigen bearbeiteten Stellen absieht, vor Juda als der eigentliche gottgegebene Führer Israels verherrlicht. Das einzige Heil aller Stämme soll im engen Anschluss an Levi und Juda, oder auch an Levi allein bestehen; die Hauptsünde, die bei einer Reihe von Stämmen gerügt wird, wird in ihrem Abfall von Levi gesehen. Wir erwarten, dass wir im Testament Levis nun eine entsprechende Verherrlichung dieses Stammes finden. Diese liegt auch thatsächlich in der ersten Hälfte der Schrift Cap. 1—9, namentlich Cap. 8 vor. Und wenn in der messianischen Weissagung Cap. 18 nach dem siebenten schlechten Priestergeschlecht ein neuer Priester oder ein neues Priestergeschlecht geweissagt, und dessen Schilderung in messianischen Farben entworfen ist, so soll offenbar nach der Meinung des Verfassers, der auch in Cap. 8 von einer Königsherrschaft Levis in Juda (s. o.) geredet hatte, der neue messianische Priester aus Levi stammen. Ihm ist also an den Stamm Levi auch die messianische Zukunft gebunden. Damit stehen nun in schroffem Widerspruch die Cap. 10 und 14—16, die fast schärfere Drohweissagungen gegen Levi, als die übrigen Testamente gegen die andern Stämme enthalten. — Nun lässt sich beweisen, dass Cap. 10 mit Ausnahme des letzten Satzes in der That interpoliert ist. Die letzten Sätze dieses Capitels lauten: „Ihr werdet als Gefangene unter Israel zerstreut werden und werdet der Schmähung anheimfallen und dem Fluch und der Zertretung. — Denn das Haus, das der Herr sich erwählen wird, wird Jerusalem genannt werden, wie das Buch Henochs

des Gerechten es enthält.“[1] Zwischen diesen beiden Sätzen ist offenbar gar kein Zusammenhang. Nun schliesst sich aber der letzte Satz über das Haus Jerusalem — abgesehen von dem auf Rechnung des Redactors zu setzenden γάρ — unmittelbar an das Ende von Cap. 9 und die dort gegebenen Anweisungen Isaaks an Levi über die Einrichtung des Cultus an. Was dazwischen steht, ist offenbar interpoliert. Die Cap. 14—16 aber sind ihrer ganzen Art nach dem Cap. 10 ähnlich und fallen mit diesem.

Schon oben ist darauf hingewiesen, dass ein ähnlicher Widerspruch, wie wir ihn eben constatiert haben, sich innerhalb des fünften Capitels des Testaments Dan findet. In diesem steht die Aussage, dass Dan sich gegen Levi und Juda empören werde und unter der Führung des Satans und mit Hülfe aller bösen Geister Levi nachstellen werde[2], unmittelbar neben der andern, dass die Söhne Dans mit den Söhnen Levis und Judas und von diesen geleitet sündigen werden. Wir dürfen vermuten, dass auch in diesem Capitel derselbe Interpolator, dem wir im Testamentum Levi begegneten, thätig war. Nur können wir ihm hier die Veränderungen, die er einbrachte, nicht mehr genau bis auf den Satz nachrechnen. Ferner erregen die Capitel 22—25 im Testament Judas Verdacht. Cap. 23 ist, wie wir noch genauer sehen werden, in seiner ganzen Haltung den Capiteln Levi 10, 14—16 ähnlich. Und in Cap. 22, 24—25 scheint die Weissagung eines Messias aus Davids Stamm in unlöslichem Widerspruch zu stehen mit der Weissagung von „der Königsherrschaft Levis in Juda“ Levi 8 und dem „Hymnus auf den neuen Priester aus Levis Stamm“ Levi 18. Endlich macht noch die Weissagung Sebulon 9 einige Schwierigkeiten. Hier haben wir eine Berufung auf eine γραφὴ πατέρων, die sonst nirgends in den Testamenten wiederkehrt. Und ferner richtet sich hier die eschatologische Warnung nicht wie in den übrigen Testamenten gegen eine bestimmte Versündigung des betreffenden Stammes, sondern redet ganz allgemein von einer Spaltung in Israel, und dass man zwei Königen folgen und infolgedessen die göttliche Strafe erleiden werde.

Wie es scheint, gehören also Levi 10, 14—16, Juda 22—25, Stücke von Dan 5 und Sebulon 9 nicht der Grundschrift an. Es wird sich lohnen, einmal vorweg die Datierung dieser Stücke zu versuchen, um einen festen Boden für die Beurteilung der Testamente zu gewinnen.

---

[1] Ich citiere die Stellen im Anschluss an die Übersetzung Schnapps.
[2] Die Textverderbnis beginnt schon bei diesem Satz.

In allen diesen Stücken kehren nun zunächst dieselben charakteristischen Drohweissagungen wieder. Es wird in allen eine Gefangenschaft der Stämme und ihre Zerstreuung unter die Feinde, ewige Schmach und Schande für das Volk geweissagt. Vor allem heisst es vom Tempel, dass er „in Unreinigkeit verödet sein wird“, Levi 15; „verödet und bis in Grund und Boden hinein befleckt,“ Levi 16. Juda 23 ist von „Hunger und Pest, Tod und Schwert, rächender Belagerung ..... Tempelbrand (fehlt im Armenier), Verödung des Landes, Knechtschaft unter den Völkern“ die Rede. — Es ist nun sehr bemerkenswert, dass nirgends einer Zerstörung der Stadt und der gänzlichen Vernichtung des jüdischen Volkes Erwähnung gethan wird. Auch die in Juda 23 erwähnte Belagerung kann man ebensogut auf eine des Tempels wie eine solche der Stadt beziehen. Die Wendung Levi 15: „Und wenn es nicht wegen Abraham, Isaak und Jacob, eurer Väter, geschähe, so würde keiner von eurem Samen im Lande gelassen werden“, — setzt doch, wie es scheint, den weiteren Bestand des Volkes voraus, wie andrerseits der Ausdruck „Befleckung bis in den Grund“, Levi 16, den Bestand des Heiligtums postuliert.

Mit einem Wort: die Unglücksweissagungen in diesen Stücken des Testaments gleichen genau den Schilderungen der salomonischen Psalmen von dem Unglück Israels[1]. Sie scheinen in dieselbe Zeit zu gehören, wie diese, nämlich in die Zeit bald nach der Einnahme Jerusalems durch Pompejus. Man wird bei ihnen weder an die erste noch an die zweite Zerstörung Jerusalems denken können.

Auf dasselbe Resultat führen eine Reihe weiterer Beobachtungen. Juda 22 heisst es: „Es wird aber der Herr Spaltungen über sie gegen einander herbeiführen und es werden beständige Kriege in Israel sein, und bei Leuten vom fremden Stamme wird mein Reich ein Ende haben“[2].

Die Erwähnung der Spaltungen und beständigen Kriege in Israel passt auf die Zeit vor der Einnahme Jerusalems durch Pompejus doch besser als auf diejenige vor der zweiten Zerstörung. Denn in der letzteren Zeit waren die inneren Spaltungen nicht das Hauptcharakteristicum der Lage, sondern vielmehr die Revolution gegen das Römerreich. Auch war das

---

[1] Vgl. die Gefangenschaft der Söhne und Töchter Jerusalems 2_{5-6}, 8_{21}, 17_{11-12}; Verwüstung und Befleckung des Heiligtums 2_{2-3}; Einnahme Jerusalems 8_{19}; Blutvergiessen 8_{20}; Verwüstung des Landes 17_{11}.

[2] Schnapp übersetzte: „Durch fremde Völker wird mein Königreich vernichtet werden.“ Bei dieser Übersetzung ist das ἐν ἀλλοφύλοις selbstverständlich und entbehrlich. Es sind in dem betreffenden Satz zweierlei Aussagen ineinander gezogen a) mein Reich wird ein Ende haben, b) es wird Leuten von fremdem Stamm gehören.

Resultat des Krieges von 70 nicht Fremdherrschaft, sondern Vernichtung des Reiches. Dagegen passt der Ausdruck ἐν ἀλλοφύλοις gut auf die beginnende Idumäerherrschaft.

Für diese Annahme spricht nun vor allem, dass in sämtlichen Stellen als die Ursache des grossen Unglücks, das Israel betreffen wird, die Sünden der Priester und Vornehmen genannt werden. Die Nachkommen Levis werden Israel verführen, Levi 11. Sie haben das Gesetz aufgehoben, rauben und stehlen von den Opfern, nehmen die besten Teile voraus, essen und trinken mit Huren, treiben Ehebruch, vergewaltigen Jungfrauen, heiraten Heidentöchter, die sie mit widergesetzlicher Reinigung reinigen, sie sind aufgeblasen über ihr Priestertum, verspotten das Heilige u. s. w. (Levi 14 cf. 16). Den Kindern Judas wird in der ganz ähnlichen Busspredigt, Juda 23, Zauberei, Götzen- und Dämonendienst und Prostitution der eignen Töchter vorgeworfen. Unmittelbar erinnern diese Schilderungen an die der salomonischen Psalmen (vgl. namentlich Ps. 2, 4, 8). Bis ins einzelne hinein[1] wiederholen sich die Vorwürfe, und namentlich ist hier wie dort das Priestertum der eigentliche Träger der Schuld. Es wird sich meines Erachtens aber nicht nachweisen lassen, dass man der Priesteraristokratie die Schuld an der Zerstörung des zweiten Tempels in dieser Weise beigemessen hat. Das würde den Verhältnissen auch nicht entsprochen haben. An der Katastrophe unter Pompejus dagegen hatte jene, das Maccabäergeschlecht an der Spitze, thatsächlich die eigentliche Schuld.

Auch Sebulon 9 scheint unsere Vermutung zu bestätigen: „In den letzten Tagen werdet ihr vom Herrn abfallen, und ihr werdet in Israel (O: Jerusalem) euch spalten und werdet zwei Königen folgen." Unmittelbar scheint hier auf die Zeit Aristobuls II. und Hyrkans II. hingedeutet zu sein. Man könnte freilich gegen diese Deutung einwenden, dass dem Zusammenhang nach hier auf die Zweiteilung des Reiches nach Salomo und das babylonische Exil angespielt werde[2]. Aber wenn der erste Satz: „In den letzten Tagen werdet ihr vom Herrn abfallen", mit CP (gegen OR) im Text beizubehalten ist, dann kann das folgende für

---

[1] Vgl. Ps. Salom. 2_{2-3}; 8_{11-12}; 8_{22} Befleckung des Heiligtums durch die Priester; besonders 2_{13} die Prostitution der Töchter Jerusalems; 4_{4-5}; 8_{10} Ehebruch der Vornehmen u. s. w.

[2] Dafür könnte man auch anführen, dass der Vorwurf „ihr werdet jedes Götzenbild anbeten", doch nicht in die Zeit der Maccabäer hineinpasst. Doch findet sich derselbe Vorwurf auch Juda 23. Auch hier liesse sich vielleicht sagen, dass der Verfasser absichtlich die Zeiten durcheinander mengt. Möglich bleibt jedoch, dass die Partei der Frommen auch den Vorwurf des Götzendienstes gegen ihre Gegner erhoben hat.

einen in späteren Jahrhunderten schreibenden Verfasser unmöglich auf jene ferne Vergangenheit gehen. Oder man müsste schon annehmen, dass der Verfasser, indem er jene vergangenen Zeiten der Reichsteilung schildert, dabei zugleich die Ereignisse jener Zeit, den unglücklichen Bruderzwist[1] der Maccabäer vor Augen hatte und treffen wollte.

Der Sturz der Maccabäerherrschaft bildet also den terminus a quo für diese Capitel. Da der Schreiber derselben offenbar in den von ihm geschilderten Ereignissen Ereignisse der Endzeit sieht (vgl. Levi 11 ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων; Levi 14 ἐπὶ τέλει; cf. Sebulon 9, Juda 23 u. 24), so wird man die Stücke auch nicht gar zu lange nach dieser Zeit ansetzen dürfen. In dieser Zeit nach dem Untergang des maccabäischen Königtums erwachte, wie Ps. Salomo 17 zeigt, das davidisch-messianische Ideal zu neuem Leben. Während dieses in der Grundschrift, wie wir sehen werden, nicht vorhanden war, bildet es in den interpolierten Capiteln[2] Juda 22, 24, 25, cf. Dan 5 den Mittelpunkt der eschatologischen Hoffnung. Vielleicht erklärt sich endlich auch aus dieser Stimmung das Cap. 21 des Testaments Juda. Hier ermahnt Juda seine Nachkommen sich Levi unterzuordnen, weil das Priestertum weit über dem Königtum stehe, und dieses überhaupt verderblich sei. „Denn die Herrscher werden sein wie die Meerungeheuer, Menschen wie Fische verschlingend, Töchter und freie Söhne werden sie zu Sclaven machen, Häuser, Äcker, Heerden, Schätze werden sie rauben.“ Diese scharfe Polemik gegen das Königtum ist doch wohl erst nach dem Sturz der maccabäischen Königsherrschaft und mit unmittelbarem Hinblick auf diese, die soeben das Unglück über Israel heraufbeschworen, geschrieben. Der Satz: „Und sie werden falsche Propheten sein wie Sturmwinde und alle Gerechten verfolgen,“ ist ein Nachhall der erbitterten Kämpfe der Maccabäer mit den „Frommen“ Israels. Wenn daneben das Priestertum als der einzige Halt Israels gepriesen wird, so ist auch das am verständlichsten in einer Zeit, in der von dem maccabäischen Königtum wenigstens noch der

---

[1] Ich möchte wenigstens die Vermutung wagen, dass der gerechte, das Gesetz erneuernde Mann, dessen Ermordung Levi 16 den Kindern Levis vorgeworfen wird, jener Onias gewesen sei, der in der Zeit, als Aristobul II von Hyrkan II und Arethas auf dem Tempelberg belagert ward, vom Volk ermordet wurde, weil er kein Gebet gegen Aristobul sprechen wollte. Josephus Ant. XIV. 19—24 ed. Niese.

[2] Es bleibt übrigens möglich, dass von diesen Capiteln ein Teil der Grundschrift angehört. Die Weissagung des Messias aus Judas Stamm lässt sich aus ihnen leicht loslösen. Dann würde eine allgemeinere Weissagung von der Errettung Israels und der ferstehung stehen bleiben. Doch lässt sich hier im einzelnen kaum scheiden.

Schatten eines selbständigen Hohenpriestertums übrig geblieben war, also zu Hyrkan des zweiten Zeit.

In dieselbe Zeit wird Levi 13 mit seiner energischen Empfehlung der Weisheit und dieser allein gehören. „Erwerbt euch Weisheit in der Furcht Gottes mit Eifer. Denn wenn eine Gefangennahme eintritt und Städte verderbt werden und Länder und Gold und Silber und jeglicher Besitz zu Grunde gehen, so kann keiner die Weisheit der Weisen wegnehmen . . . . Denn sie wird ihm auch bei den Feinden glänzend sein und auf fremder Erde ein Vaterland. Wenn er nämlich dies lehrt und thut, so wird er auf einem Thron mit dem König sitzen, wie auch Joseph unser Bruder.“ Es klingt das alles wie eine Auseinandersetzung mit der Maccabäerzeit. Die alten Ideale nationaler Selbständigkeit und königlicher Herrschaft sind dahin. Es gilt, sich von neuem bei einer veränderten Lage der Dinge zurechtzufinden.

Wenn nun die Datierung dieses eingeschobenen Capitels etwa in die Zeit Hyrkans des zweiten, jedenfalls nach der Einnahme Jerusalems durch Pompejus zu Recht besteht, so werden wir vermuten dürfen, dass die übrig bleibende Masse der Testamente noch früher, d. h. in der Maccabäerzeit, geschrieben ist[1].

Und diese Vermutung bestätigt sich durch eine Reihe von Beobachtungen. Ein Stück von entscheidender Wichtigkeit scheinen mir die Visionen Testamentum Naphthali 5—6 zu sein. Hier zeigt zunächst ein Vergleich mit der hebräischen Recension des Testaments[2], dass unser griechischer Text stark und bis zur Unverständlichkeit gekürzt ist. Ursprünglich enthielten beide Visionen eine heftige Polemik gegen den Stamm Joseph (s. u.) und die Weissagung, dass durch Levi und Juda und nur durch diese die zwölf Stämme aus allen künftigen Gefahren gegerettet werden sollen. Dabei werden in Cap. 5 des griechischen Testaments alle Feinde Israels aufgezählt: Ἀσσύριοι Μῆδοι Πέρσαι Ἐλυμαῖοι

[1] Zu dem Gesamtresultat vgl. Charles in Encyclopaedia Biblica I 241. Auch Charles erkennt sehr alte Elemente in dem Buch an. Er ist der Meinung, dass seine einzelnen Bestandteile vom zweiten Jahrhundert an vor Christus bis 30 nach Christus geschrieben seien. Wenn Charles eine Reihe von Stellen für jünger hält, weil sie bereits das slavische Henochbuch voraussetzen, so ist die Abhängigkeit der Testamente vom slavischen Henoch ein Irrtum. Schürer Theol. Lt.-Zt. 1896 349 f. Die Citate der Testamente aus den Henochbüchern gehören in die Klasse der Scheincitate und setzen nur im allgemeinen Bekanntschaft mit Henochbüchern voraus.

[2] Das Verhältnis zwischen dem griechischen und hebräischen Testament Naphthali ist ein sehr compliciertes und nicht im Sinne einseitiger Abhängigkeit zu lösen. — Es kann z. B. nicht geleugnet werden, dass der Sinn des griechischen Textes von Naphth. 5, 6 erst deutlich wird durch eine Vergleichung mit dem hebräischen Text.

Γελαχαῖοι Χαλδαῖοι Σύραι κληρονομήσουσιν εἰς αἰχμαλωσίαν τὰ δώδεκα σκῆπτρα τοῦ Ἰσραήλ. Dass hier die Syrer als die letzten Feinde Israels genannt werden, ist von durchschlagender Beweiskraft. Wir befinden uns mit diesen Weissagungen in der vorrömischen, d. h. der maccabäischen Zeit. Damit wird nun auch die Rolle klar, die Levi in diesen Visionen spielt. Er greift die Sonne, und Juda nur den Mond, Naphth. 5; Levi und Juda — in dieser Reihenfolge — retten sich zusammen aus dem Schiffbruch. Levis Gebet sammelt die Zerstreuten, Cap. 6, d. h. der Stamm Levi hat die führende Stelle in Israel. Er rettet Israel aus aller Not und von allen Feinden, als deren letzte die Syrer ausdrücklich genannt werden. Von einem Messias aus Judas Stamm ist nirgends die Rede. Und wie hier bekommt Levi in den andern Testamenten überall entschieden den Vorrang auch vor Juda. In der Grundschrift heisst es regelmässig „Levi und Juda", Ruben 6, (armenischse Übers.), Sim. 5, 7, Levi 2, Iss. 5, Joseph 19 (arm.). Die wenigen Stellen, an denen es Juda und Levi heisst, sind sicher überarbeitet (Gad 8, Dan 5, vgl. den griechischen Text von Joseph 19). Das Heil aller andern Stämme beruht darauf, dass sie sich Levi und Juda unterordnen, ihre Hauptsünde wird der Abfall von diesen Stämmen sein, und nur von Levi und Juda kommt das Heil[1]. Nun könnte man der Meinung sein, dass uns diese Beobachtung nicht weiter führe als zu dem Schluss, dass die Testamente in der Zeit, in der das levitische Hohepriestertum die Lenkung des Volkes hatte, geschrieben wurden, so dass uns die Zeit vom Exil bis zur zweiten Zerstörung Jerusalems zur Verfügung stünde. Aber achten wir genauer auf die Art, in der Levi in den Testamenten verherrlicht wird, so gelangen wir auch hier zu einem viel bestimmteren Schluss. — Wir beachten zunächst, dass Levi vor allem wegen seiner Kriegsthaten verherrlicht wird. Er wird in erster Linie in seinem Testament als der Zerstörer Sichems gefeiert. Ein Engel giebt ihm das Schwert, mit dem er Sichem zerstören soll (Levi 5), er wird gegenüber dem Zorn Jacobs über diese That geflissentlich in Schutz genommen. An welche zeitgeschichtlichen Vorgänge aber der Verfasser bei der Zerstörung Sichems gedacht hat, wird ganz deutlich, wenn es Levi 7 heisst: ἔσται γὰρ ἀπὸ σήμερον Σίκημα λεγομένη πόλις ἀσυνέτων. „Das thörichte Volk, das zu Sichem wohnt," so hat bereits Sirach 50_{26} das Volk der

[1] Die Stellen, an denen geweissagt wird, dass von Levi und Juda das Heil komme, sind keineswegs christlich. Sie besagen meistens nur, dass Gott durch Levi und Juda Israel retten werde. Vom christlichen Interpolator sind die Stellen auf Christus gedeutet. Nur wo es „Juda und Levi" heisst, hat seine Hand eingegriffen.

Samaritaner genannt. Es sind die Heldenthaten der Maccabäer, die in diesem Capitel verherrlicht werden. Wenn nun in Levi 5, cf. Levi 8, die That Levis an den Sichemiten in unmittelbare Verbindung mit seiner Einsetzung zum Hohenpriester gebracht wird, so heisst das ins Zeitgeschichtliche übertragen, dass die Maccabäer durch Unterwerfung des Erbfeindes, der Samaritaner, sich vor allem das Anrecht auf das Hohepriestertum erworben haben. — Auch sonst wird in den Testamenten Levi als ein kriegerischer Held gefeiert. „Er wird den Krieg des Herrn führen," heisst es Simeon 5[1], von Levi sollen Hohepriester, Richter und Schriftgelehrte stammen, Lev. 8. Noch deutlicher aber wird Ruben 6 gesagt: „Nahet euch Levi mit demütigem Herzen, um Segnung aus seinem Munde zu empfangen. Denn er wird Israel und Juda segnen. Denn der Herr hat erwählt in ihm über das ganze Volk zu herrschen (βαcιλεῦcαι). Und vor seinem Samen fallet nieder (προcκυνήcατε). Denn er wird für euch in sichtbaren und unsichtbaren Kriegen sterben. Und er wird unter Euch ein König in Ewigkeit sein." Freilich könnte man bei diesem überschwänglichen Lobpreis vermuten, dass wir hier wenigstens zum Teil eine christliche Interpolation vor uns haben. Einigen Anstoss erregt das προcκυνήcατε αὐτῷ[2]. Es bleibt möglich, dass in diesem Wort der christliche Interpolator eingegriffen hat. Doch findet es seine Erklärung in dem ersten Satz: Nahet euch Levi in Demut des Herzens, um von seinem Munde Segen zu empfangen. (Vgl. Sirach 50_{17-21}). Ferner kann Christus doch unmöglich, wie es hier geschieht, nur als Same Levis bezeichnet werden. Auch ist er nicht in sichtbaren Kriegen für das Volk gestorben. Umgekehrt ist allerdings auch nicht leicht zu erklären, woran der Verfasser bei dem Ausdruck ἐν πολέμοιc .... ἀοράτοιc gedacht habe. Doch giebt uns darüber vielleicht das zweite Maccabäerbuch Aufschluss. Hier wird des öftern berichtet (z. B. 11_8; 15_{11} f.), wie überirdische Mächte den Kampf der Maccabäer mitkämpfen. So kann man meines Erachtens, auch wenn der Interpolator hier und da in jene Schilderung verändernd eingegriffen haben sollte, doch das Ganze dieser Stelle nur auf die Zeit der Maccabäer beziehen. Das Maccabäergeschlecht, das in vielen Kriegen sich für das Volk geopfert, und dem die Königsherrschaft über das ganze Volk zugefallen ist, steht dem Verfasser vor Augen. — Ganz deutlich spricht endlich der wiederhergestellte

[1] Der Feind ist hier allerdings der sich gegen Levi empörende Stamm Simeon.

[2] Übrigens kann προcκυνήcατε auch einfach Übersetzung von הִשְׁתַּחֲוּוּ sein. Dann wäre alle Schwierigkeit gehoben.

Text von Levi 8. „Die dritte ('Kleros' Levis) wird mit neuem Namen genannt werden. Denn als ein König wird er in Juda aufstehen und wird ein neues Priestertum schaffen (nach der Weise der Völker und für alle Völker). Und seine Erscheinung wird geliebt sein, wie die eines Propheten aus dem Samen unsres Vaters Abraham." Levi hat hier die Königsherrschaft in Juda, das hat sich nun in der Maccabäerzeit erfüllt. Man achte auch noch auf die Vereinigung von Königtum, Priestertum und Prophetentum, wie sie in diesem Satz gepriesen wird, und vergleiche Josephus Bellum I 68 f., wo von Hyrkan I. gerühmt wird[1]: τρία γοῦν τὰ κρατιστεύοντα μόνος εἶχεν τήν τε ἀρχὴν τοῦ ἔθνους καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην καὶ προφητείαν· ὡμίλει γὰρ αὐτῷ τὸ δαιμόνιον (= Antiq. XIII 299—300)[2] — Von hier aus ist auch Levi 17—18 zu verstehen. In Levi 17 wird zunächst die Geschichte des Aaronitischen Priestertums nach sieben Jubiläen dargestellt. Im siebenten Jubiläum in der fünften Woche soll die Rückkehr aus dem Exil erfolgen. Dann sollen ἱερεῖς εἰδωλολατροῦντες μάχιμοι φιλάργυροι ὑπερήφανοι ἄνομοι ἀσελγεῖς παιδοφθόροι καὶ κτηνοφθόροι kommen. Damit wird die hellenisierende Priesteraristokratie der vormaccabäischen Zeit gemeint sein. Levi 18 deutet dann kurz die Bestrafung dieses Geschlechts an, und bringt dann eine Verherrlichung des „neuen Priesters", den Gott dann erwecken werde. Dieser Hymnus auf den „neuen Priester" hat vollkommen messianische Färbung. Ich vermute, dass „der neue Priester" das maccabäische Priestergeschlecht sein soll, ebenso wie die besprochene Weissagung Ruben 6 nicht auf einen einzelnen, sondern ein ganzes Geschlecht geht (cf. auch Levi 8). In dem Idealbild, das der Verfasser hier zeichnet, rinnen ihm Gegenwart und Zukunft zusammen. Wir werden auch sonst noch die Beobachtung machen können, dass die Maccabäische Zeit als der Anfang der messianischen Herrlichkeit angesehen ist[3]. — Endlich wird noch in einem Anhang genauer nachgewiesen werden, dass die beiden haggadischen Stücke von dem Kampf der Söhne Jacobs mit

---

[1] Die Beobachtung wurde bereits von Kohler The Pre-Talmudic Haggada. Jewish Quart. Rev. V 402 gemacht.

[2] Wenn es Simeon 6 und Issach. 5 heisst, dass aus Juda das Königtum, aus Levi das Priestertum hervorgehen soll, so scheinen hier wieder Zusätze aus einer Zeit vorzuliegen, in der von dem Königtum der Maccabäer nichts mehr vorhanden war. Kaum wird man mit diesen und ähnlichen Äusserungen in die Zeit hinaufgehen dürfen, in der die Maccabäer noch keine Königsherrschaft ausübten.

[3] In dem Satz: „Es wird sein Stern am Himmel aufgehen wie der eines Königs," ist wieder die Vereinigung von Hohepriestertum und Königtum im Maccabäergeschlecht zum Ausdruck gebracht.

den Amoriterkönigen und von der Besiegung und Unterwerfung der Söhne Esaus, die im Testament Juda 3—9 aufgenommen sind, nur in der Maccabäerzeit entstanden sein können. Von den Kämpfen mit den Söhnen Esaus ist das von vornherein deutlich. „Da bitten sie uns um Frieden. Und wir stimmten dem Rat unsres Vaters zu und nahmen sie als tributpflichtig an. Und sie gaben uns zweihundert Kor Weizen, 500 Bath Öl, 1500 Mass Wein, bis wir nach Ägypten hinabzogen" Juda 9. Diese Sätze spiegeln sichtlich die Maccabäerzeit, die Zeit der vollkommenen Unterwerfung Idumaeas, durch die Juden wieder. Wenn man die Frage erhebt, weshalb in diesen Kämpfen Juda und nicht Levi im Vordergrund steht, so ist die Antwort leicht zu geben. Die Haggaden sind zur Verherrlichung des Ahnherrn des Maccabäergeschlechts, des Judas Maccabaeus, geschrieben. Vom Verfasser der Testamente wurden sie, wie wir sehen werden, übernommen.

Die Datierung der Grundschrift der Testamente in die Maccabäerzeit und zwar in die Königszeit der Maccabäer kann nun noch gestützt werden durch einen Vergleich mit dem Jubiläenbuch. Auf die Verwandtschaft der Testamente mit den Jubiläen ist bereits oft hingewiesen[1]. Sie tritt namentlich zu Tage in den genaueren Nachrichten, welche beide Schriften von den Söhnen Jacobs und ihren Familienverhältnissen bringen, in dem Versuch genauerer Datierung der Einzeldaten im Leben Jacobs und seiner Söhne[2], obwohl hier gerade auch manche Differenzen obwalten, in der Herübernahme derselben haggadischen Stücke — Kampf mit den Amoriterkönigen und den Söhnen Esaus, — vor allem aber in der Darstellung der Geschichte Levis.

Da es auf den letzten Punkt für unsere Zwecke vor allem ankommt, so müssen wir hier ins einzelne gehen. In den Jubiläen wie im Testament Levis gilt als die Hauptthat Levis die Einnahme Sichems und die Ermordung der Sichemiten. Unmittelbar wird auch hier mit diesen Ereignissen die Einsetzung Levis ins Hohepriestertum in Verbindung gesetzt. 30_{18}[3] „und der Same Levis ward zum Priestertum erwählt . . . Denn er eiferte

---

[1] Trotz der ausserordentlich engen Verwandtschaft zwischen Jubiläen und Testamenten wird man kaum eine einfache Abhängigkeit der einen Schrift von der andern behaupten können. Dagegen spricht doch, dass sich in den gemeinsamen haggadischen und midraschartigen Elementen auch wieder zu viele Differenzen zeigen. Aber beide Schriften sind auf demselben Boden und etwa zur selben Zeit entstanden. Ähnlich urteilt Charles Encyclopaediae Biblica I 241.

[2] Vgl. die Zusammenstellung bei Rönsch Buch der Jubiläen 325—331.

[3] Ich citiere nach der Übersetzung von Littmann in Kautzsch Apokr. und Pseudepigraphen.

dass er Gerechtigkeit und Gericht und Rache an allen übe, die sich gegen Israel erheben." V. 23 „Und an dem Tage, da die Söhne Jacobs die Sichemiten töteten, kam eine Schrift in den Himmel, dass sie Gerechtigkeit und Recht und Rache an den Sündern geübt, und es wurde zum Segen aufgeschrieben." In den Testamenten wird Jacob gleichsam entschuldigt, dass er Levi und Simeon wegen ihrer That gezürnt, und sie in seinem Segen (Gen. 49) übersehen habe. In den Jubiläen ist Gen. 49 unterdrückt und dafür in Cap. 31 ein Segen Isaaks über Levi und Juda — in dieser Reihenfolge — erfunden, in der Levi den unbestrittenen Vorzug vor Juda erhält[1]. Von Levis Nachkommen heisst es hier 31_{18}: „Und Fürsten und Richter und Herrscher werden sie sein allem Samen der Kinder Jacobs; das Wort Gottes werden sie in Wahrheit verkünden und all sein Gericht in Gerechtigkeit achten." „Und alle die Dich hassen, sollen vor Dir fallen und alle Deine Feinde sollen hinweggetilgt werden und umkommen." Auf diesen Segen Isaaks über Levi weist auch der Verfasser der Testamente Levi 9 hin: „Und nach zwei Tagen zogen ich und Judas zu Isaak mit unserm Vater und es segnete mich der Grossvater." Hier wie dort ist auch die ganze Situation dieselbe: Jacob weilt in Bethel, Isaak in Hebron, Jacob zieht mit seinen Söhnen Levi und Juda hinauf, um Isaak zu gemeinsamem Opfer zu holen, Isaak weigert sich, nachdem er die Söhne Jacobs gesegnet hat, mitzugehen. Darauf zieht Jacob wieder nach Bethel zurück (Levi 9 = Jubil. 31). Hier empfängt nach den Testamenten Jacob in einem Traum die Weisung, Levi zum Priester einzusetzen, während nach Jubil. 32 Levi selbst diesen Traum hat. Jacob folgt der Weisung und setzt den Zehnten ein. Dann zieht Jacob mit seiner ganzen Familie nach Hebron hinauf (Levi 9. Jubil. 32). Bis ins einzelne hinein liegt im Testament Levi und in den Jubiläen dieselbe Haggada vor. Sie erscheint in den Testamenten noch um einige Züge bereichert, nämlich die doppelte Vision Levis (2—5; 8), deren letztere aber wieder Jub. 32 („Und Levi träumte, dass sie ihn eingesetzt und zum Priester des höchsten Gottes gemacht hätten") vorausgesetzt wird, und die Unterweisung Levis durch Isaak im Opferkult (9), die Jubil. 21 als eine Unterweisung Abraams an Isaak bringt.

Die gemeinsam zu Grunde liegende Haggada und ihre Ausmalungen aber sind in der Maccabäerzeit entstanden und haben die schrankenlose Verherrlichung Levis zum Gegenstand. Ebenso gehört auch das

[1] Ähnliche Änderungen im jerusalemischen Targum zu Genesis 49.

Buch der Jubiläen aller Wahrscheinlichkeit nach als ganzes der Maccabäerzeit an. Beachtenswerte Gründe sind für die Annahme bereits neuerdings beigebracht.[1] Ich kann mich hier im Zusammenhang auf die Hervorhebung einiger besonders zwingender und noch nicht genügend geltend gemachter Beweise beschränken. — Der Hauptbeweis ruht auch hier wieder auf der Beobachtung der planmässig durchgeführten Verherrlichung Levis. Der oben citierte Segen Isaaks über Levi kann nur in der Maccabäerzeit entstanden sein. 32_{18}ff. wird unmittelbar nach der Einsetzung Levis zum Hohenpriester die Umnennung Jacobs in Israel berichtet. Da heisst es: „Und Könige werden aus Dir hervorgehen und sie werden herrschen überall, wohin der Fuss der Menschenkinder getreten ist . . . Sie werden über alle Völker herrschen, wie sie wollen, und danach werden sie die ganze Erde besitzen und sie erben in Ewigkeit.“ Das ist Siegesstimmung der Maccabäerzeit.

In die spätere Zeit der Maccabäer weist auch die eigentümliche eschatologische Betrachtung, die der Verfasser des Jubiläenbuchs bei Gelegenheit der Erzählung vom Tode Abrahams Cap. 23 anstellt. Für ihn zerfällt die Geschichte Israels in eine Zeit der Not und der Sünde, in der die Tage der Geschlechter kürzer und kürzer werden, und das Verderben herrscht, und eine darauf folgende Zeit allmählicher Besserung 23_{27} „Und in jenen Tagen werden die Kinder anfangen, die Gesetze zu suchen und das Gebot zu suchen und auf den Weg der Gerechtigkeit umzukehren. Und die Tage werden anfangen viel zu werden und zu wachsen unter jenen Menschenkindern von Geschlecht zu Geschlecht u. s. w.“ Das charakteristische an dieser Eschatologie ist dieses, dass in ihr von keinem plötzlichen Umschwung und von keiner momentanen messianischen Rettung die Rede ist. — Nun schildert offenbar der Verfasser in seinen letzten Ausführungen über die Tage der Not und des Abfalls die maccabäische Zeit und die Anfänge der Maccabäer. Es heisst hier V. 20ff.: „Sie werden in Bogen und Schwertern und Krieg stehen, um sie (die Abtrünnigen in Israel) auf den Weg zurückzubringen; aber sie werden nicht umkehren, bis viel Blut auf der Erde vergossen wird, von diesen an jenen. . . . . Und er wird wider sie die Sünder der Heiden erwecken, bei denen keine Gnade und kein Erbarmen ist . . . Und sie werden gegen Israel Gewalt üben und gegen

[1] Vgl. Bohn, Die Bedeutung des Buches der Jubilaeen Stud. Krit. 1900 167—184. Die zwingendsten Gründe hat Bohn in seiner sehr beachtenswerten Untersuchung eigentlich noch nicht herausgestellt. Sie sind wie ich glaube in der obigen Darstellung gegeben. Für alle Einzelheiten verweise ich auf Bohns Aufsatz.

Jacob Sünde." Deutlich ist hier von innerisraelitischen Kämpfen und zugleich von der Bedrückung der Heiden die Rede: d. h. es sind die Anfänge der maccabäischen Zeit geschildert. — Wenn nun danach eine allmähliche Wendung zum besseren eintritt und ein schrittweises Herannahen des messianischen Zeitalters, so schreibt der Verfasser in der Glanzzeit der Maccabäer und sieht in dieser Zeit das beginnende goldne Zeitalter. Er selbst lebt schon in den messianischen Tagen, daher erwartet er keinen plötzlichen Umschwung und keinen Messias.[1] — Die einzige Hoffnung, die der Verfasser der Jubiläen noch hegt, besteht darin, dass Gott einst bei seinem Volke wohnen wird und das (himmlische) Heiligtum Gottes auf dem Berg Zion erscheinen wird $1_{17\,18\,29}$[2] (vgl. dieselbe Idee Henoch 90_{28-29}). Wenn aber irgendwo, so redet gerade in den behandelten Capiteln 23 (und 1) der Verfasser des Jubiläenbuches selbst, während ja sonst überall ältere Traditionen von ihm übernommen sein können. Was von der Abfassungszeit von Cap. 23 (1) gilt, gilt von dem Datum der ganzen Buches.

Ich weise noch darauf hin, dass auch der Fluch Isaaks über die Philister 24_{28-33} in die Maccabäerzeit deutet. „Gott überliefern sie zum Spott und Fluch und zum Zorn und zum Grimm in die Hand der sündigen Völker und in der Hand der Kittäer. Und wer sich rettet vor dem Schwert des Feindes und vor den Kittäern[3], den soll das gerechte Volk durch ein Gericht unter dem Himmel vertilgen." Die erste Hälfte dieser Weissagung weist auf die mannigfachen Leiden der Philisterstädte während der Zeit Alexanders und der Diadochen hin. Die Kittäer sind die Griechen, genauer die Macedonier. Die zweite Hälfte der Weissagung aber geht dann sichtlich auf die Unterwerfung einer Reihe philistäischer Städte durch die Maccabäer, namentlich durch Alexander Jannäus. — In der römischen Zeit ist eine solche Weissagung schon nicht mehr denkbar, sie ist also ziemlich genau datierbar.

Lehrreich ist vor allem dieser Vergleich zwischen Jubiläen und Testamenten auch deshalb, weil die beiden Schriften uns sehr deutlich die eschatologische Stimmung zeigen, welche einen guten Teil der

[1] Schürer Geschichte d. jüd. Volkes I [2] 232 hebt unter Verweis auf Talmud Taanith 23a hervor, wie gerade die Regierung der Maccabäerin Alexandra der späteren pharisäischen Tradition als ein Zeitalter fast messianischen Glückes gegolten habe.

[2] Die Darstellung ist hier nicht ganz klar. Möglich, dass in den Versen auch nur von dem Bau des zweiten Tempels die Rede ist.

[3] Gegen Dillmanns Auffassung und gegen das deutliche Zeugnis des Lateiners (Cettin) findet der neueste Übersetzer des Buches hier die Hethiter, die hier gar nichts zu thun haben.

Frommen in der Glanzzeit der Maccabäer beherrschte. Man glaubte, dass man im messianischen Zeitalter lebte, die Maccabäer sind das messianische Fürstengeschlecht; Könige wie David und Priester wie Melchisedek in einem.[1] Die Hoffnung auf einen Messias aus Davids Stamm tritt gänzlich zurück. In der Tiervision des Henochbuches Cap. 90 ist der Messias eine Schattengestalt, die erst nach dem grossen Umschwung der Dinge, dem Kommen Gottes zu seinem Volk und der Erneuerung des Tempels, erscheint. Und auch hier stammt er aus dem Geschlecht der Maccabäer. Von hier aus wird uns der messianische Hymnus Levi 17 auf den „neuen Priester", dessen Stern wie der eines Königs aufgeht, erst recht verständlich. Auch in den Testamenten wird mit Ausnahme der überarbeiteten Capitel Juda 22. 24—25 (Dan. 5) ein davidischer Messias nicht erwartet. Überall ist nur vom Kommen Gottes zu seinem Volk am Ende der Tage die Rede. Erst der christliche Interpolator hat systematisch wieder die Weissagungen vom Kommen Gottes in die vom Kommen des Gottmenschen umgestaltet.[2] Die principielle Überordnung Levis über Juda in beiden Schriften — und nur in diesen beiden Schriften — ist auch nur unter der Annahme ganz erklärlich, dass die Hoffnung auf den König der Endzeit aus Davids Stamm zur Zeit unsrer Schriften so ziemlich verschwunden war. Die Psalmen Salomos zeigen, wie erst nach dem Sturz des Maccabäergeschlechts die zurückgedrängte Hoffnung auf den davidischen Messias mit elementarer Gewalt sich wieder Bahn bricht (Ps. 17). In der Zeit dieser Psalmen wurde es dann freilich als eine Hauptsünde der Maccabäer angesehen, dass sie sich Davids Thron und Herrschaft angemasst hatten.

Nach alledem wird es möglich sein, die Zeit der beiden verwandten Schriften ziemlich genau zu bestimmen. Sie fallen beide in die Königszeit der Maccabäerherrschaft. Unter Alexander Jannäus Regiment mit dessen heftigen Kämpfen zwischen dem Herrscherhaus und der Partei der Frommen werden sie kaum entstanden sein. Man wird daher beide Schriften in die Zeit Alexandras oder in die ersten Jahre Aristobuls ansetzen. Sie entstanden in einer Zeit, wo die vergoldende Abendsonne auf kurze Zeit die Herrlichkeit des untergehenden Maccabäerreiches be-

---

[1] Der Psalm 110 ist eine bedeutsame Illustration dieser Stimmung. Er ist aller Wahrscheinlichkeit nach an den Maccabäer Simon gerichtet.

[2] Die in Betracht kommenden Stellen sind sämtlich in Abschnitt I der Untersuchung besprochen.

schien. — Dann kam der Rückschlag. Die Testamente selbst zeigen in einer Reihe von Interpolationen auch die veränderte Stimmung der folgenden Jahrzehnte.

Anhang 1.

In den Capiteln 3—9 des Testaments Juda finden sich zwei merkwürdige haggadische Stücke, denen wir auch sonst in der jüdischen Überlieferung des öfteren wiederbegegnen. Die erste handelt von dem Krieg Jacobs und seiner Söhne mit den Amoriterkönigen, die zweite von dem Tod Esaus durch Jacobs Hand und der vollständigen Besiegung der Söhne Esaus. — Dieselben Erzählungen finden sich in den Jubiläen, die erste in stark verkürzter Form Cap. 34, die zweite Cap. 37. Beide Stücke neben einander, in einer ausführlicheren, zusammenhängenderen und im Durchschnitt ursprünglicheren Form finden sich in einem späteren in den Yalkut 40d—41b aufgenommenen Midrasch Wajissâ'u (cf. Gen. 35_5 וַיִּסָּעוּ), der in Jellineks Beth-ha-Midrasch III 1—5 veröffentlicht ist. Dieser Midrasch hat auch in dem von Gaster[1] veröffentlichten Sammelwerk der Chronik des Jerachmeel Aufnahme gefunden (pag. 80—87) und steht dort merkwürdiger Weise neben dem „hebräischen" Testament Naphthalis. Das erste der beiden Stücke findet sich ausserdem in einer stark erweiterten Form im Sepher-ha-Yaschar, während das zweite Stück hier durch eine weitere auch die Tendenz des Stückes verändernde Recension hindurchgegangen erscheint.

Dass in der That die betreffenden Stücke im Testament und den Jubiläen Fragmente und Auszüge eines längeren Midrasch sind, zeigt am einfachsten und schnellsten eine Gegenüberstellung der Königs- und Städtelisten des ersten Stückes nach sämtlichen Quellen. Es ist dort zunächst von einer doppelten Schlacht der Söhne Jacobs bei Sichem und bei Chasor die Rede, in der folgende Könige besiegt werden[2]:

---

[1] Gaster The Chronicles of Jerachmeel 1899. (Oriental Translation Fund N. S. IV.) Gaster hat noch eine Handschrift des Midrasch gefunden, deren Text mit dem von Jellinek veröffentlichten eng verwandt ist und die Varianten seiner Übersetzung des Jerachmeel beigegeben. Vgl. Gaster l. c. LXXXI seq. Man vergleiche auch Rönsch Buch der Jubilaeen 390—398.

[2] Ich benutze die Übersetzung von Migne Dictionnaire des Apocryphes II. Die betreffende Stelle findet sich pag. 1173—1184.

30. Juli 1900.

Midrasch[1] Wajissáu.	Yaschar.	Jubiläen[5]	Testamente.
Jaschub von Tappuah	Jasub v. Tappuah	1) Tappuah	Σούρ ('Ασούρ O) Ταφουέ
[Ilon][2] v. Gaasch	Elon v. Gaasch	5) Gaas	
Zehori v. Schilo	Ehuri v. Schilo	4) Schilo	'Αχώρ (Βελισάθ?.)
Pir'athaho (Parathon) v. Chazor	Parathon	3) Saragan	
Susi (Pasasi) v. Aram	von Sartan[4]	2) Aresa	
Laban v. Horan[3]	Laban v. Beth-Horon	6) Beth-Horon	
Schakir (Schebir) v. Machnaim	Schakir v. Machnaim	7) Maanisakir(!)[6]	

Die Testamente zeigen hier eine geringe Verwandtschaft. Desto grösser ist diese in der Liste der Städte dieser Könige, deren Eroberung in dem darauf geschilderten Feldzug von sieben Tagen erzählt wird. Ein Vergleich des Midrasch mit Juda 4—7 wird genügen. Es werden folgende Städte aufgeführt:

Midrasch Wajissáu.	Testamente.
Sartan	'Αρέταν (C cf. P)
Tappuah	Θαφφουέ (O cf. C)
[Arbel][7]	'Ιωβήλ
Schilo	Σιλώμ (CP)
Machne-Schakir	Μαχίρ
Gaasch	Γαάς (OR cf. P)[8]

[1] Ich gebe in dieser Liste die Namen aus der Chronik des Jerachmeel nach Gaster in Klammer die Namen des Yalkut nach Jellinek.

[2] Der Name fehlt bei Jerachmeel.

[3] Dieser König fehlt im Yalkut.

[4] Im Yaschar ist offenbar der Name einer Stadt und eines Königs ausgefallen. Denn nach allen Zeugen sollen es im ganzen sieben sein.

[5] Die Aufzählung der Jubiläen ist identisch. N. 2—5 werden in einer Linie gestanden haben und in verkehrter Reihenfolge gelesen sein.

[6] Vor dem Maanisakir steht der jüngste Übersetzer des Buches noch ratlos. Er vermutet, dass ein Ammon in dem Worte stecke. Unsre Gegenüberstellung löst das Rätsel. Der Verfasser der Jubilaeen hat den Königs- und Städtenamen zu einem verschmolzen. Zugleich ist das ein Beweis, dass er von einer Liste abhängig war, wie sie uns der Midrasch aufbewahrt hat.

[7] Fehlt in der Chronik des Jerachmeel. Dem Arbel (Arbela) würde ein griechisches Ρωβήλ entsprechen, das wir mit einer leichten Änderung herstellen können.

[8] Wie so oft hat Schnapp Juda 7 1 die fasche Lesart von C in den Text aufgenommen. Γαάς muss auf jeden Fall gelesen werden.

Midrasch Wajissáu.	Testamente.
Timna	Θάμνα
Zabel (Arbel)	῾Ραμβαήλ CR
[זבאל]	(῾Ροβαήλ O ῾Ραβαήλ P).

In dieser Haggada liegen nun allem Anschein nach wirr durcheinander gewürfelte Erinnerungen an die Heldenkämpfe der Maccabäerzeit vor. Thatsachen der Geschichte haben zur Ausschmückung der Sage dienen müssen. Unter den hier genannten Namen finden sich allein vier in der Liste der Festungen wieder, in welche nach 1. Macc. 9_{50} die Syrer zur Zeit der Bakchides Besatzungen legten. Wir finden hier Beth-Horon, Tamnatha, Tephon-Tappuah, und mit dem hier genannten sonst sehr selten vorkommenden Parathon können wir sogar den einen der in der Liste aufgezählten Könige Pir'athaho (Parathon) identificieren. 1 Macc. 10_{83} wird erzählt, wie die Bewohner von Azotus in den Tempel Dagons flüchteten und im Tempel verbrannt wurden. Eine ganz ähnliche Scene erzählt uns der Midrasch in dem Bericht von der Einnahme des nicht nachweisbaren Aretans (Sartans). Hier flüchten sich die Einwohner von Aretan nach Einnahme der Stadt in den Turm und werden dort niedergemacht. Eine ähnliche Scene ist übrigens 1 Macc. 5_{4-5} bei der Einnahme des gleichfalls nicht nachweisbaren Bajans geschildert. 1 Macc. 10_{85} kommen nach der Einnahme von Joppe und Azotus die Bewohner von Askalon und huldigen dem Jonathan. Ebenso kommen am letzten Tage nach der Einnahme der übrigen Städte die Einwohner von Tamna[1] und bitten um Gnade. Wie die Maccabäerfürsten in ruhigeren Zeiten Festungen im Lande anlegen, so wird berichtet, dass nach dem Amoriterkriege Jacob Tamna, Juda Rambael (?) bauten. Wie die Söhne Jacobs, so erfocht Jonathan bei Chazor 1 Macc. 11_{67} einen grossen Sieg. An die in 2 Macc. 11_{8}, 15_{11} f. berichteten Engelerscheinungen wird man erinnert, wenn man Juda 3 liest: εἶδε γὰρ (sc. Jacob) ἐν ὁράματι περὶ ἐμοῦ ὅτι ἄγγελος δυνάμεως ἕπεταί μοι ἐν πᾶσι τοῦ μὴ ἡττᾶσθαι. Belagerungsscenen, wie sie im Midrasch bei der Einnahme von Sartan (Aretan) und von Gaasch geschildert werden, erinnern lebhaft an Scenen aus den Maccabäerkämpfen. Man vergleiche die Schilderung der Einnahme von Gazera 1 Macc. 13_{43}ff. (vgl. auch 2 Macc. 10_{33}ff.)[2].

[1] Im Yaschar kommen eine Reihe von Königen, an ihrer Spitze Japhia (Jamnia?) von Hebron.

[2] In dem Robel (Arbel s. Anmerkung 7 S. 203) könnte man das unbekannte 1 Macc. 5_{37} genannte Raphon wiedererkennen, zumal bei den Kämpfen hier wie dort (vgl. Testament Juda 6) von einem Lagern der Juden an Wasserbächen die Rede ist. Juda 6 nennt die Wasser von Χουζηβά (Χωζιβά). Damit vergleiche Chasphoth 1 Macc. 5_{36}.

Genug, die Sage von den Kämpfen der Söhne Jacobs mit den Amoriterkönigen spiegelt die Geschichte der Maccabäerkämpfe wieder. Sie wird daher aller Wahrscheinlichkeit nach auch in der Zeit der Maccabäer entstanden sein. Denn in der späteren Zeit wurde diese Glanzzeit des jüdischen Volkes sehr bald vergessen. Wer hätte auch ihre Erinnerung pflegen sollen. In den Augen der Frommen war jene Zeit eine Zeit des Abfalls und der grossen Sünde, und in den Kreisen der Aristokraten suchte man ein gutes Einvernehmen mit dem herodianischen Hause.

Noch deutlicher spiegelt die zweite Erzählung von der Unterwerfung der Söhne Esaus die Vorgänge der Maccabäerzeit wieder. Der Midrasch erzählt, wie Esau mit seinen Söhnen gegen Jacob anrückt und ihn in Hebron belagert. Esau fällt von Jacobs eigner Hand und stirbt in Adoram[1]. Auch einen Edomiter mit dem gleichen Namen Adoram tötete Jacob. Dann siegen die Söhne Jacobs über die Kinder Esaus und verfolgen sie bis zum Gebirge Seir, bis Akrabim sagt der Midrasch genauer. Esaus Söhne werden endgültig unterworfen und müssen Tribut zahlen.

Das Maccabäerbuch erzählt, dass die Edomiter beim Beginn des Freiheitskampfes Israel durch Einfälle belästigten. 5_2. Juda kämpft mit ihnen in der Landschaft Akrabattene (ma'ale aqrabbim 4 Mos. 34_4) 5_3. Ein Kampf um Hebron wird 5_{65} erwähnt. Adora spielt ebenfalls eine Rolle in diesen Kämpfen. Es wird neben Marissa von Johannes Hyrkanus (Josephus Ant. XIII 257) genommen. Von da an waren die Idumäer dem jüdischen Volk während der Maccabäerzeit unterworfen. Diese Verhältnisse setzt unser Midrasch voraus[2]. Wie sich derselbe Midrasch in der herodianisch-römischen Zeit wandelte, kann man übrigens sehen, wenn man die bizarre und phantastisch weitschweifige Erzählung von den Kämpfen mit den Söhnen Esaus im Yaschar vergleicht. Der dort vorliegende Midrasch spiegelt deutlich die Zeit wieder, in der das Idumäische Fürstengeschlecht des Antipater in Beziehung zu den Römern stand und diesem seine spätere Machtstellung verdankte[3].

---

[1] So übereinstimmend die übrigen Zeugen. Demgemäss ist Juda 9 mit OP (R fehlt) Ἀνονιρδμ [Arm. Ἀνανιρδμ] zu lesen, nicht mit C, dem Schnapp wieder fälschlich folgt, Ἐιρραμνᾶ.

[2] Vgl. noch zu diesen Ausführungen die Andeutung von Kohler l. c. 402.

[3] Im ursprünglicheren Zusammenhang findet sich übrigens derselbe Midrasch im Josippon I 2—4, und zwar scheint er erst ziemlich spät zur Hauptmasse des Josipponbuches hinzugekommen zu sein.

Anhang II.

Es verdient Aufmerksamkeit und Beachtung, dass die Testamente der zwölf Patriarchen die Existenz der zwölf Stämme noch zur Zeit des Schreibers ganz oder wenigstens teilweise voraussetzen. Die Legende von der Auswanderung der zehn Stämme in ein fernes Land kennen sie jedenfalls noch nicht. Das Geschick der einzelnen Stämme, die der Verfasser andeutet, ist vielmehr ein individuell verschiedenes. Von Rubens Nachkommen wird allerdings gesagt, dass sie eines schlimmen Todes sterben werden. Ruben 6. Dann wird von den drei Stämmen Asser, Gad und Dan ausdrücklich gesagt, dass sie zerstreut werden sollen. Asser 7: „Deshalb werdet ihr (die Söhne Assers) zerstreut werden wie Gad und wie Dan, meine Brüder, die ihre Länder und ihren Stamm und ihre Sprache nicht kennen werden."

Auch Dan 7 heisst es: Jedoch wie ihnen Dan geweissagt hatte, dass sie das Gesetz ihres Gottes vergessen würden, und dass sie aus dem Land ihres Erbteils und dem Geschlecht Israels und ihrem Stamme würden in die Fremde getrieben werden, so geschah es auch.

Nicht ganz klar ist das Geschick Naphthalis. In Cap. 4 wird dem Stamm Gefangenschaft und Zerstreuung, danach aber Bekehrung und Zurückführung aus der Gefangenschaft geweissagt. Hier bricht der Text des Codex O ab. Alle übrigen Textzeugen bringen noch einen Satz, in dem eine zweite Zerstreuung und ein abermaliges Erbarmen Gottes geweissagt wird.

Die Existenz der übrigen Stämme aber scheint der Verfasser vorauszusetzen. So merkwürdig diese Anschauung erscheint, so ist sie doch gerade in der Maccabäerzeit erklärlich. Als in der Maccabäerzeit Israel seine Herrschaft wieder über Samarien und Galilaea, ja bis an die Küste und ins Ostjordanland ausdehnte, konnte die Anschauung entstehen, als wenn das Zwölfstämmevolk nun wieder bei einander sei; wohnten doch wieder Juden in den ursprünglichen Wohnorten fast aller Stämme. Nur einige der Ostjordanstämme, Ruben und Gad, und die nördlichen Stämme Asser-Dan waren verschwunden. Dass diese Vorstellung vom Zwölfstämmevolk sogar wieder die herrschende wurde, darauf deuten noch manche Spuren. Im Aristeasbrief sendet der Hohepriester Eleazar dem Ptolemaeus von den 12 Stämmen je sechs Männer. Wenn Mt 4_{15} f. das Land Naphthali und Sebulon mit dem Bezirk von Galilaea zusammengenannt werden, so setzt das vielleicht die Anschauung voraus, dass diese Stämme that-

sächlich noch in Galilaea wohnen. Wenn Apok 7 die 144000 aus den zwölf Stämmen vor der Zeit der letzten Not versiegelt werden und dabei von ihrer Sammlung nichts berichtet wird, so denkt sich der Verfasser das Zwölfstämmevolk doch in Palaestina. Auch auf die rätselhaften Überschriften von 1 Petrus und Jacobus fällt von hier ein neues Licht, endlich auch auf die Zahl der zwölf Apostel und Stellen wie Mt 19_{28}.

Von hier aus wird sich auch die Vision Joseph 19 im armenischen Text noch besser erklären. Hier schaut Joseph, wie zuerst neun und dann drei Hirsche zerstreut wurden, und wie dann zuerst drei Hirsche zurückkehrten, und diese darauf die übrigen neun zu sich sammelten und eine grosse Heerde wurden. Diese Vision wird man nur unter der eben gemachten Voraussetzung erklären können. Die drei Hirsche sind die aus dem Exil zunächst zurückkehrenden Stämme Juda Levi (Simeon?). Zu diesen haben sich dann später — in der Maccabäerzeit — die übrigen Stämme hinzugefunden und nun ist das Zwölfstämmevolk eine grosse Heerde geworden[1]. Dieselbe Idee scheint übrigens auch Naphthali 6 vorzuliegen. Der Text ist hier allerdings entstellt und verkürzt. Aber es scheint doch so, als wenn hier Levi die durch Josephs Schuld in alle Enden der Welt zerstreuten Brüder durch seine Fürbitte wieder sammelt.

Die Sage von der Auswanderung der zehn (neun) Stämme in ein fernes Land scheint sich dagegen in ihrer bestimmten und concreten Ausprägung erst später, vielleicht gar erst nach der Zerstörung Jerusalems ausgebildet zu haben. Sie erscheint in einer ganzen Reihe von Schriften, die aber alle erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sind: im Buch Baruch, in den Apokalypsen des vierten Esra und Baruch, in den Paralipomena des Jeremias, im zweiten Sibyllenbuch (V. 171 ff.) u. s. w. Als das jüdische Volkstum in Palästina endgültig vernichtet war, da war es ein Trost für die israelitischen Frommen, zu wissen, dass fern in einem wunderbaren Lande das stammverwandte Volk noch lebe und zur Rache an den Feinden Israels am Ende der Tage wiederkehren werde.

Interessant sind auch noch die Urteile über einzelne Stämme Israels in den Testamenten. Vor allem über die Stämme Joseph und Dan. Über den Stamm Joseph wird im Testament Joseph so gut wie nichts

[1] Die drei zurückkehrenden Schafe Henoch 89_{72} sind dieselben drei Stämme, nicht etwa Josua, Serubabel und ein dritter unbekannter. Wenn Joseph 19 im armenischen Text gesagt wird, dass die drei Hirsche drei Lämmer würden, so scheint hier geradezu eine Anspielung auf die Henochstelle vorzuliegen.

gesagt. Dieses beschränkt sich auf die Verherrlichung des Stammvaters. — Dagegen enthält Naphthali 5—6 eine deutlich erkennbare Tendenz gegen den Stamm Joseph. In beiden Visionen wird der Stamm Levi verherrlicht, dem Stamm Joseph die Schuld an allem Unglück gegeben, das Israel betroffen hat. Das tritt noch deutlicher in dem Text des hebräischen Testaments, als dem des griechischen hervor. Joseph greift seinen Bruder an und nimmt ihm zehn von den zwölf Stäben. In der zweiten Vision scheitert das Schiff, in dem die zwölf Stämme fahren, weil Joseph, der am Steuer sitzt, die Befehle Judas nicht ausführt. Im hebräischen Text antwortet Jacob dem Naphthali: „Es schauderte mein Leib wegen meines Sohnes Joseph. Denn ich liebte ihn mehr als euch alle, aber wegen der Verderbtheit meines Sohnes Joseph werdet ihr in die Gefangenschaft wandern und unter die Völker verstreut werden.“ — Es ist wahr, der Verfasser redet hier nur vom vorexilischen Stamm Joseph. Aber es ist sehr wohl möglich, dass er beim Stamm Joseph auch an das kaum unterworfene und nur sehr teilweise judaisierte Samarien dachte.

Auch darauf weise ich noch hin, dass in einer späteren jüdischen Haggada, nämlich der Erzählung von Joseph und Aseneth, die vier Söhne der Mägde Gad, Asser, Dan, Naphthali in ähnlicher Weise ungünstig behandelt werden, wie in den Testamenten[1].

Das schwerste Urteil aber ergeht in den Testamenten über Dan. Leider ist der Text seines Testamentes nicht ohne starke Bearbeitung auf uns gekommen. Es scheint fast so, als wenn in der Grundschrift der Stamm Dan als der eigentliche Urheber des Bösen gilt. Dass der Fürst des Stammes der Satan sei, ist in unserm Text noch aus der Weissagung der Grundschrift stehen geblieben. Aus dieser stammt auch der letzte Satz des Testaments, in dem mit aller Schärfe gesagt wird, dass Dan thatsächlich der Weissagung gemäss verworfen wurde. In dem uns erhaltenen Text ist von dieser Verwerfung nicht die Rede. Vielmehr steht hier, dass Dan nach seiner Bestrafung wieder Erbarmen finden werde.

Diese Tradition, die dem Stamm Dan die Stelle des Abtrünnigen und Bösen in Israel zuschreibt, scheint sicher alt und weit verbreitet zu sein. Es ist doch mehr als ein merkwürdiges Zusammentreffen, dass

[1] Vergl. den Text der προσευχή 'Ἀσενέθ Cap. 23 ff. bei Batiffol Studia patristica I 73 ff. Die προσευχή 'Ἀσενέθ ist eine Bearbeitung eines älteren christlichen Midrasch Batiffol 7—18). — Bemerkenswert ist, dass auch in dieser Erzählung Levi und Simeon (gerade wegen ihrer Heldenthaten an den Sichemiten verherrlicht werden.

der Stamm in den Listen 2 Chron 4—7 (doch vergl. 7_{12}), Apokalypse 7_{11} und endlich auch der Stammvater in der Aufzählung der Söhne Davids in der Chronologie des Demetrius wahrscheinlich nicht genannt ist[1]. Wenn später bei den Kirchenvätern die Tradition die herrschende wird, dass der Antichrist aus dem Stamm Dan kommen soll (Bousset, Antichrist 112 ff.), so scheint diese Vorstellung ihre Wurzeln in alter jüdischer Tradition zu haben.

[1] Eusebius Praep. Ev. IX 21. In der Aufzählung der zwölf Kinder Jacobs wird hier nicht Dan, sondern Dina genannt. Die Geburt Dans wird freilich vorher erzählt, aber an einer ganz unpassenden Stelle.

[Abgeschlossen am 8. Juli. 1900.]

Ein gnostisches Grab in der Nekropole Cassia zu Syrakus.

Von **Hans Achelis** in Göttingen.

Von den reichen Ergebnissen, welche die systematischen Ausgrabungen der letzten Jahre aus den christlichen Katakomben von Syrakus ans Licht gebracht haben, ist keines so auffallend und zugleich so rätselhaft wie das Grab eines kleinen Mädchens in der Nekropole Cassia. Der verdienstvolle Herausgeber der Forschungen zur Sicilia sotterranea [1], Prof. Joseph Führer, darf auch diesen Fund sich selbst zuschreiben; bei den Ausgrabungen, die der Director des dortigen Museums, Dr. Paolo Orsi, unter Führers Leitung im Jahre 1895 ausführen liess, ist das Grab zu Tage gekommen [2]. Es ist ein sogenanntes Arcosol, besteht also aus einem in den Felsen gehauenen Troge, über dem sich eine halbkreisförmige Nische wölbt, die, wie so oft, im Bogen und an der Rückwand mit Malereien verziert ist. Aus den geringen Abmessungen des Grabes ist zu entnehmen, dass ein Kind dort beigesetzt ist; die Nische ist in der Rückwand nur 87 Centimeter breit und 43 hoch [3]. Dort ist das kleine Mädchen selbst abgebildet, wie es einer exotischen Gottheit Huldigungen darbringt [4]. Man wird unwillkürlich an Buddha erinnert, wenn man die Gestalt ansieht, die da in feierlicher Ruhe mit untergeschlagenen Beinen auf einem roten Teppich sitzt [5], mit dem auffallend breiten, bartlosen

1 In den Abhandlungen der K. bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. 20. 3. Abt. München 1897. — Vgl. mein kurzes Referat in der Theol. Lit. Ztg. 1899. Col. 442 ff.

2 Vgl. Führer a. a. O. S. 118 f. (788 f.)

3 Führer a. a. O. S. 191 (861).

4 Photographische Abbildung bei Führer Tafel XI N. 2.

5 Den Hinweis auf Buddha machte schon Führer, und er scheint mir mehr zu besagen als eine oberflächliche Ähnlichkeit. Die ceremoniöse Haltung, die orientalische Art zu sitzen, das weite Gewand und das Zurücktreten aller geschlechtlichen Differenzierung macht auch gerade die Eigentümlichkeiten der Buddhabilder aus. Vgl. z. B.

Gesicht, dem weiten Ärmelkleide, dem Schulterkragen aus Ringeln und Schuppen und den Ohrringen. In der Rechten trägt sie einen Glasbecher mit rotem Wein, über dem noch ein Brot gemalt ist, in der Linken einen Palmenzweig, zu ihren Füssen sitzt ein brauner Vogel.

Führer hat bei seiner Erklärung die vielen Seltsamkeiten des Bildes unerklärt gelassen und von dem Deutlicheren seinen Ausgang genommen. Der Becher mit Wein in der Hand des Gottes und das Brot darüber bezeichne die Elemente des Abendmahles, in einer Deutlichkeit, wie sie sonst auf Katakombenbildern nicht zu beobachten sei. Daher sei Christus in dem Bilde zu erkennen, der dem verstorbenen Kinde Brot und Wein als das φάρμακον ἀθανασίας[1] entgegenhalte; im Altertum seien ja auch Kinder, und gerade wenn sie sich in Todesgefahr befanden, des Altarsacramentes gewürdigt worden[2]. Die Deutung ist u. a. von mir[3] bezweifelt worden; andere haben — und das ist sehr bezeichnend — in dem Bilde eine weibliche Gestalt zu erkennen geglaubt[4]; eine befriedigende Erklärung ist noch nicht gefunden. Ehe ich aber eine solche zu geben versuche, wird es notwendig sein, die Beschreibung Führers zu wiederholen, die hier die Anschauung ersetzen muss. Auch wenn ich die photographische Abbildung wiederholen könnte, würde sie doch nicht deutlich genug sein, um alle Einzelheiten des Bildes, auf die es hier ankommt, erkennen zu lassen.

Das Grab befindet sich in der von Führer sogenannten Katakombe H der Nekropole Cassia, an der westlichen Querwand ihrer Hauptgalerie. Es ist auf dem Plane[5] leicht zu identificieren, da über ihm eine antike Cisterne ausgehöhlt ist, deren Boden jetzt durchgebrochen ist. Der Gang erhebt sich zu der stattlichen Höhe von 3,55 m., ist aber an der Decke noch 6,81 m. vom Erdboden entfernt[6].

Die Beschreibung der Malereien lautet bei Führer so[7]:

„Stirnseite: Innerhalb einer Umrahmung durch ein rotes Band und

---

A. Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien (Handbücher der K. Museen zu Berlin). 2. Aufl. Berlin 1900.

[1] So nennt Ignatius die Eucharistie an der bekannten Stelle. Ähnlich wird in dem kürzlich von G. Wobbermin publicierten Präfationsgebet über Brot und Wein gesprochen: „Gieb, dass alle, die daran teilnehmen, ein Heilmittel des Lebens empfangen zur Heilung jeder Krankheit“ (Texte u. Unters. N. F. II 3 b).

[2] Vgl. S. 113, 119, 126.

[3] Theol. Lit. Ztg. a. a. O. 443.

[4] J. Ficker in der Zeitschrift für bildende Kunst 10 (1898/99) 272.

[5] Tafel II a. a. O.

[6] S. 68 (738).

[7] S. 112 f. (782 f.).

einen schwarzen Parallelstreifen, welche einerseits den Arkosolbogen begleiten, andrerseits geradlinig zur Rechten und zur Linken der Eingangsöffnung sowie oberhalb derselben verlaufen, waren ursprünglich dem Anscheine nach grüne Blätter nebst roten, rosenähnlichen Blüten angebracht.

Arkosolwölbung: Reihenweise angeordnete grüne Augen, welche von weissen Strahlen fächerartig umgeben sind, heben sich von roten Feldern ab, welche ganz eigenartige Umrisse zeigen. Von einer schmalen horizontalen Grundlinie aus strebt nämlich beiderseits die Hälfte eines überhöhten Bogens nach aufwärts; von den Endpunkten dieser einander entgegengesetzten Bogenlinien aber steigt ein überhöhter Bogen empor, dem in kurzem Abstande ein zweiter Bogen parallel läuft. Der Zwischenraum zwischen diesen oberen, in grüner Farbe ausgeführten Begrenzungslinien ist mit Weiss gefüllt. Dadurch aber, dass die einzelnen Felder so aneinander gestellt sind, dass zwischen die in Bogenform abgerundeten oberen Hälften der einen Reihe stets die trichterähnlich gestalteten unteren Abschnitte der anderen Reihe eingreifen, erscheint jedes der roten Felder in weisser Umrahmung.

Rückwand des Arkosols: Innerhalb einer Einfassung, die durch ein rotes Band und einen schwarzen Parallelstreifen gebildet wird, erblickt man zur Linken eine jugendliche Gestalt, deren Stellung im grossen und ganzen der Haltung von Oranten entspricht. Dieselbe ist mit einem gelben Gewande bekleidet, dessen Konturen und Innenzeichnung in Braungelb gegeben sind; breite Vertikalstreifen von schwarzer Farbe, die beiderseits von den Achseln herablaufen und gleichfarbige Parallelstreifen, welche nahe dem Rande der weiten, bis zu den Ellenbogen reichenden Ärmel sich finden, bilden den Schmuck des Kleides, unter welchem die mit dunkelbraunen Halbstiefeln bedeckten Füsse nur mit Mühe noch zu erkennen sind. Von den ausgestreckten Armen ist der rechte etwas nach abwärts gesenkt, der linke nach der Seite hin erhoben. Der längliche Kopf ist mit kurzem Haar von dunkelbrauner Farbe bedeckt, das die ziemlich hohe Stirne und die langgestreckten Ohren freilässt. Die von starken Brauen umschatteten Augen sind auch nach unten hin tief umrändert.

Rechts von dieser Figur, bei der die nackten Teile in der herkömmlichen Weise in Gelbrot gegeben sind, ist in weit grösseren Verhältnissen eine seltsame Gestalt zur Darstellung gekommen, welche eine Reihe von hochinteressanten Eigentümlichkeiten aufweist. Zunächst ist schon die Haltung derselben eine ganz absonderliche. Sie sitzt nämlich

auf einem roten Teppich in der Weise auf dem Boden, dass die Beine mit den Fussenden einander genähert, die Kniee aber auseinandergestreckt sind. Dabei sind allerdings die Füsse selbst durch das weite Kleid verdeckt, welches zwischen den Beinen ziemlich straff angespannt erscheint. Die Umrisslinien und Falten dieses Gewandes, dessen Grundfarbe ein helles Graublau ist, sind in einem stark gedämpften Grün wiedergegeben. Ein rotes, gürtelähnliches Band aber hält das Kleid an den Hüften fest. Die enganliegenden Ärmel, welche bis zur Mitte des Unterarmes reichen, werden zum Teil durch einen über Schultern und Brust gelegten Kragen verdeckt. Dieser setzt sich aus Ringeln und Schuppen zusammen, von welchen die untere aus roten Umrisslinien gegebene Reihe freihängt, während die übrigen mit grünen Konturen angedeuteten Reihen auf einem roten Stoffe aufzuliegen scheinen. Rot ist auch ein schmales Band, das so um den Hals der Figur gelegt ist, dass seine Enden nach beiden Seiten hin flattern. Der fremdartige Eindruck, den die Haltung und die Tracht dieser Gestalt hervorruft, wird durch eine nähere Betrachtung ihres Kopfes noch gesteigert. Der oben ziemlich breite und beiderseits zunächst geradlinig abfallende Schädel springt nach unten hin mit dem in einer doppelt geschwungenen Linie verlaufenden Unterkieferknochen rasch ein, um in einem spitzen Oval zu endigen. Die verhältnismässig niedrige Stirn ist in einem flachen Bogen von halblangem, gelocktem Haar umrahmt, das braunrote Färbung zeigt; ungewöhnlich hohe Brauen überschatten die weitgeöffneten, geradeaus blickenden Augen; unter der schmalen Nase zeigt sich ein nach vornehin zusammengezogener Mund, dessen Oberlippe in einem feinen Doppelbogen verläuft, während die Unterlippe etwas aufgeworfen ist; an den Ohren aber, welche zum Teil noch von dem krausen Haare verdeckt werden, sind rotgelbe Ohrgehänge befestigt, die aus zwei aneinander gefügten Ringen von Golddraht zu bestehen scheinen.

Wiewohl nun das ganze Äussere der in gemessener Ruhe und Würde dasitzenden Figur fast den Gedanken an orientalische Vorbilder, z. B. buddhistische Götterbildnisse, erwecken könnte, so zeigen doch die beigegebenen Attribute, dass die der Komposition zu Grunde liegende Auffassung eine spezifisch christliche ist. So ist der Gestalt ein Palmzweig in die linke Hand gegeben, welche an das Herz gelegt ist, während der Ellenbogen auf das linke Knie sich stützt; die rechte Hand hingegen trägt, durch den auf dem rechten Knie aufliegenden Unterarm unterstützt, einen in grünlichgelben Umrissen gezeichneten Glasbecher von weisser Grundfarbe, dessen Basis sie mit den Fingern umfasst hält. Eben

dieser Becher ist nun in seinem unteren Drittel mit rotem Wein gefüllt. Ober dem Becher aber ist auch noch ein rundes Brot mit der Kreuzeskerbe abgebildet und zwar in schwarzer Umrisszeichnung mit braunroter Füllung von zwei einander gegenüberstehenden Kreisausschnitten. Andrerseits ist rechts von der sitzenden Gestalt ein dieser selbst zugewandter Vogel dargestellt, welcher einen (Öl-)Zweig im Schnabel trägt. Seinen Umrissen nach ähnelt dieser Vogel einer Taube; jedoch zeigt sein Gefieder eine gelbe Färbung, während die Konturen und die Innenzeichnung in rotbraun gegeben sind. Im übrigen sind die leeren Zwischenräume durchgängig wieder mit unverhältnismässig gross gebildeten Rosenknospen von dunkelroter Farbe gefüllt, bei welchen der Blütenkörper von weissen Deckblättchen umflossen ist; daneben sind auch einzelne grüne Ranken und Blätter angebracht." —

Dies Götzenbild zu Syrakus — so wird man es nennen dürfen — steht in auffallender Übereinstimmung zu der Beschreibung, die in dem gnostischen Zauberpapyrus von Turin[1] von Gottvater gegeben ist[2]. Gegen Ende heisst es dort:

„Ich rufe dich an, o Gabriel, bei dem weissen Gewande gleich wie Schnee, mit welchem sich der Vater umhüllt, und bei seinem Haare, welches ist wie weisse und reine Wolle, und bei dem Halsbande des Perlenkranzes, welches ist auf dem Haupte des Vaters, damit du kommest zu mir heute, Apollon[3].

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei dem Regen, der fliesst auf dem Haupte des Vaters, und bei dem grossen Adler, der seine Flügel ausbreitet auf dem Haupte des Vaters, damit du kommst zu mir heute, Apollon.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei ... von Licht ..., damit du thuest jede Sache, welche ... aus meinem Munde, Apollon.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei der grossen verehrten Jungfrau, in welcher der Vater sich verbarg ..., ehe er schuf jedes Ding, damit du kommest zu mir heute, Apollon.

---

[1] Er ist sahidisch und italienisch herausgegeben in den Memorie della Reale accademia delle scienze di Torino. Serie II. Tomo 44. Torino 1894. 2. Teil S. 21 ff. von Fr. Rossi, Di alcuni manuscritti copti che si conservano nella biblioteca nazionale di Torino. — Ich gebe hier eine Übersetzung des Italienischen, doch war Rahlfs so freundlich, mir die Vorzüglichkeit der Arbeit Rossis ausdrücklich zu bestätigen.

[2] a. a. O. S. 49 f.

[3] Mit Apollon übersetze ich, dem Rate Rossis (S. 23) folgend, das stets in der Abkürzung ΑΠΟΛΟ/ gegebene Wort.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei den drei Tagen, in welchen der Vater ruhte, ehe er in Bewegung setzte alles Geschaffene, Apollon.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei dem Bade, welches der Vater nahm, als er Adam bildete, und bei der Blume, welche sprosste in seiner linken Hand, und dem Kelche, welcher ist in seiner rechten Hand, und mit dem er bildete seine Engel und die ganze Welt, damit du kommest zu mir heute, Apollon.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei dem Speichel, der aus dem Munde des Vaters hervorging, und wurde zu einer Quelle von Lebenswasser, damit du kommest zu mir heute.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei der Thräne, die hervorging aus dem Auge des Vaters, als er seinen Sohn am Kreuze sah, damit du kommest zu mir heute, Apollon.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei diesen heiligen Namen des Vaters" u. s. w.[1]

Ich denke, das Mädchen in Syrakus und die Zauberformel in Turin rufen dieselbe Gottheit an, denn alle Attribute stimmen in der Beschreibung und in dem Bilde überein: der Becher in der Rechten, der Zweig in der Linken und der Adler neben ihm. Man ist versucht, noch weiter zu identificieren und zu fragen, ob das weite Ärmelkleid des Bildes, als dessen Farbe Führer „ein helles Graublau" angiebt, nicht „weiss gleichwie Schnee" sein sollte oder gar gewesen ist, und das „Halsband des Perlenkranzes" lässt einen Vergleich mit dem ägisartigen Schulterkragen des syrakusanischen Gottes zu. Der weitgehenden Übereinstimmung gegenüber kommen die Differenzen kaum in Betracht. Die wichtigste ist, dass auf dem Bilde über dem Weinglas ein Brot gemalt ist, während der Papyrus kein Brot erwähnt; da aber für jeden Christen Brot und Wein als heilige Zeichen ein Paar bilden, wird man das Fehlen des einen von ihnen im Exorcismus nicht auffallend finden; noch weniger, dass der Maler es hinzufügte, wenn es etwa in seiner Vorlage fehlte. Sonst wüsste ich nur noch aufzuführen, dass das Haar des Gottvaters in Syrakus nicht die apokalyptische Farbe „wie weisse und reine Wolle" hat, sondern braunrot ist. Ich denke, man wird trotzdem anerkennen, dass die Gleichheit so weit geht, wie es eben zwischen einem Gemälde und einem Exorcismus möglich ist. Bei den stets wechselnden, immer Neues bringenden Gestalten, in denen die synkretistischen Formen der

[1] Ich hoffe den ganzen Papyrus, der von einem Francesco Rossi als gnostisches Originalwerk in gleiche Linie mit dem Papyrus Bruce und der Pistis-Sophia gestellt wird, in einer der nächsten Nummern dieser Zeitschrift besprechen zu können.

Religion, die wir mit dem Namen Gnosis zusammenzufassen gewohnt sind, auftreten, besagt eine Identität aller Attribute der Gottheit m. E. sehr viel. Allerdings, das ist zuzugeben, dass der Maler in Syrakus nicht nach der koptischen Formel oder ihrer griechischen Vorlage sein Bild angefertigt haben kann; aber das ist eine selbstverständliche Voraussetzung. Die gnostische Partei, deren kräftigsten Exorcismus wir in Händen haben, wird noch andere heilige Schriften oder Traditionen besessen haben, in denen die Gottheit in allen Einzelzügen beschrieben war. Der Maler wird wenig Freiheit gehabt haben; das Bild einer solchen Gottheit kann nur dem Kopfe eines Mystagogen entsprungen sein. Trägt sie doch selbst die Zeichen einer Mischreligion nur zu deutlich an sich. Die Gestalt erinnert in ihren Formen, in Haltung und Gewandung an die Götterbilder des fernsten Ostens; aber sie trägt die Ägis der Athena um die Schultern und zu ihren Füssen sitzt der Adler des Jupiter; der Palmenzweig in der Linken, das Brot in der Rechten stammen aus dem Christentum. Wer diese Embleme in der Gestalt seiner Gottheit combinierte, der war von allen diesen Religionen berührt, und glaubte sie in seiner Lehre vereinen zu können. Die Verbindung gerade dieser Elemente wird ihm besonders wichtig gewesen sein. Er wird dafür gesorgt haben, dass das complicierte Gebilde seiner Phantasie allen seinen Anhängern geläufig war. Darum wird auch in der Beschwörungsformel jedes heilige Detail besonders und gewichtig erwähnt.

Das Resultat ist von Interesse schon deswegen, weil das Grab der Nekropole Cassia das einzige Stück Gnosticismus ist, das in den Katakomben bis jetzt mit Sicherheit constatiert ist. Bei manchen andern Bildern kann man ähnliche Vermutungen hegen, so bei den vier Orpheusbildern[1] in Rom und bei den sogenannten synkretistischen Gräbern in S. Pretestato ebendort; aber es ist bis jetzt nicht gelungen, sie einer bestimmten gnostischen Partei zuzuschreiben, die aus einem Originalwerk oder den Häreseologen bekannt ist. Das Grab in Syrakus, das sich in einer christlichen Katakombe dort befindet, gehörte einer gnostischen Schule an, die ihre Anhänger auch in Ägypten hatte, und die vermutlich von dort aus ihre Propaganda nach Sicilien getrieben hatte. Wie sie hiess oder wie sie von ihren Gegnern genannt wurde, vermag ich bis jetzt nicht zu sagen. Ebenso schwer ist zu bestimmen, wann sie hier und dort geblüht hat, da Papyrusurkunden so schwer datierbar sind wie

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei E. Hennecke, Altchristliche Malerei. Leipzig 1896 S. 121.

Katakombenbilder. Rossi giebt für den Papyrus kein Alter an und Führer setzt das Gemälde zögernd in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts[1]. Brieflich gewährt er mir freundlichst die Auskunft, dass besonders die Nähe der entschieden späteren Gemälde und Inschriften[2] in der anstossenden Hauptgallerie der Katakombe H „dazu beigetragen hätte, bei der Schätzung des Alters des Freskos nicht zu hoch hinaufzugehen, so sehr auch die Ausführung des Bildes an sich einen höheren Zeitansatz zu begünstigen scheinen könnte."

Damit hängt die Entscheidung über diese Frage an einer andern, wichtigeren, die ich Führer ebenfalls vorlegte. Eine gnostische Partei, die selbst am Grabe eines Kindes ein so prononciertes Bekenntnis ablegt, wird kaum innerhalb der bischöflichen Gemeinde von Syrakus geduldet worden sein; sie wird auch ihr gesondertes Cömeterium gehabt haben. Man muss also fragen, ob der Gang, der sich von der Cisterne[3] aus nach Süden erstreckt, nicht zu einem Ausgang ins Freie führte, und ob die Verbindung mit der übrigen Katakombe H vielleicht späteren Ursprungs ist, aus einer Zeit, in der die gnostische Partei keinerlei Ansprüche mehr erhob, ihr Cömeterium daher von der grossen Gemeinde usurpiert und mit den benachbarten Grabanlagen verbunden wurde. Da die nach Süden anschliessenden Gänge eingestürzt sind, lässt sich hierüber nichts Sicheres feststellen. Führer hält diese Vermutung aber für möglich, unter der Voraussetzung, dass „die anschliessenden Gänge länger waren, als es den Anschein hat", dass also „vom Südrande des Plateaus ein besonderer Eingang in die Katakombe H führte und die Vereinigung mit dem übrigen Katakombenkomplex später erfolgte". Damit wäre die Möglichkeit gegeben, dass das Bild viel älter ist; und da im allgemeinen der Gnosticismus dem geordneten Gemeindechristentum voranzugehen pflegt, ist es nicht ausgeschlossen, dass wir in dem Kindergrabe der Nekropole Cassia das älteste Stück syrakusanischen Christentums vor uns haben.

Auch für den Kirchenhistoriker wird ein Gemälde von gnostisch-christlicher Hand nicht gleichgiltig sein. Man sieht wenigstens einmal, wie realistisch Gnostiker sich die Gottheit vorstellten, wie stark sie in ihren Vorstellungen von den vielen Einflüssen des Orients und ihrer Umgebung bestimmt waren, und wie weit sie sich dadurch vom Gemeinde-

---

1 S. 126 (726).
2 Vgl. die Beschreibung S. 110 f. (780 f.) und die Abbildungen Tafel XIII 6. 7.
3 Vgl. Tafel II.

christentum entfernten. In den Malereien der Katakomben ist Gottvater niemals zur Anschauung gebracht worden; und Bilder Christi kommen als Cultbilder erst seit dem vierten Jahrhundert vor, während die Theologen noch viel länger gegen eine solche Ethnisierung des Christentums eiferten. Damit vergleiche man das Idol von Syrakus, das da auf dem roten Teppich hockt: ein Buddha — wie es scheint, — aber den Vogel des Jupiter zu seinen Füssen, und die Elemente des christlichen Abendmahls in der Hand.

[Abgeschlossen 29. Juni 1900.]

30. Juli 1900.

Zur Entstehung des 1. Evangeliums.

Von **W. Soltau** in Zabern i. Elsass.

Im vergangenen Jahre sind drei Untersuchungen über die synoptische Frage erschienen, welche trotz des verschiedenartigen Ausgangspunktes der Forschung und trotz völliger Unabhängigkeit von einander in der Hauptsache auf gleiche Resultate über die Entstehung und den Quellenwert unsrer synoptischen Evangelien hingeführt haben. Es sind dies Hawkins, Horae synopticae (Oxford 1899), Wernle, die synoptische Frage (Freiburg i. B. 1899) und des Verfassers kleine Schrift „Eine Lücke der synoptischen Forschung" (Leipzig 1899).

Die beiden zuerstgenannten haben durch genaue sprachliche und inhaltliche Vergleichungen wohl unwiderleglich festgestellt, dass das jetzt vorliegende zweite Evangelium[1], nicht etwa ein verlorener Urmarcus, die Grundschrift ist, aus welcher sowohl Mt wie Lc geschöpft haben. Von beiden Evangelisten ist ferner, nach den übereinstimmenden Resultaten der zwei zuerstgenannten Forscher, anzunehmen, dass sie ausser Mc eine zweite, eine Redequelle, eingesehen haben, und dass auf diese ca. 1/6 jedes Evangeliums zurückgeht[2] (vgl. ähnlich auch die treffliche Untersuchung v. Soden's, das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte S. 114 f.). Diese Logia (ΛA) müssen griechisch abgefasst gewesen, von Lc bereits in einer erweiterten Überarbeitung (ΛB), welche eine gewisse Verwandtschaft mit ebjonitischen Anschauungen hatte[3], benutzt worden sein.

---

[1] Abgesehen von einigen wenigen späteren Correcturen und Zusätzen (s. Hawkins S. 122), wie z. B. 1, 1 („Jesus Christus"); 1, 2b; und einzelne Ausdrücke in 6, 7; 6, 37; 8, 35; 9, 41; 10, 29—30; 12, 5; 14, 5; 56; 59.

[2] Vielleicht reicht die Benutzung der Logia noch weiter. Vgl. für Mt meine Schrift, S. 10—11, für Lc S. 3—4; 37.

[3] Vergl. eb. S. 4 f. und Feine „Eine vorkanonische Überlieferung des Lucas", S. 142 f. Gegen den direct ebjonitischen Charakter der erweiterten Logiaquellen wendet sich Wernle S. 86.

Es ergab sich aus diesem Thatbestand die weitere Folgerung, dass die selbständigen sachlichen Zusätze des Mt wie des Lc, welche übrigens mehrfach schon durch ihren Inhalt eine spätere Herkunft verraten, aus secundären Quellen, zum Teil aus mündlicher Tradition stammen müssen[1].

Auf Grund der gleichen Anschauung hatte ich meinerseits versucht, auch die noch übrig gebliebenen Schwierigkeiten der synoptischen Frage ihrer Lösung näher zu führen.

Vor allem trat ich dem Problem näher, ob das erste Evangelium als ein einheitliches, in sich abgeschlossenes Werk eines Verfassers angesehen werden könne oder nicht.

Gegen die bisher herrschende Ansicht liess sich manches vorbringen. Sowohl die Beschaffenheit der Jugendgeschichte im Mt, wie die katholisierenden Zusätze (16, 17 f. 17, 24 f. 28, 19), die Petrus- und Pilatusgeschichten, waren derartig, dass sie nur dann einem einzigen Autor zugeschrieben werden konnten, wenn dieser einer nachapostolischen Zeit angehört und somit Quellen aus sehr verschiedenen Zeiten zusammengearbeitet hätte. Die Abfassungszeit des ersten Evangeliums müsste damit in eine recht späte Epoche verlegt werden.

Andererseits lag dagegen die Vermutung nahe, dass die Zusätze (wenigstens in ihrer Mehrzahl) erst von einem letzten Redactor eingesetzt, die Hauptcomposition von Logia und Marcusperikopen aber schon einer relativ frühen Zeit angehört haben könnte.

Für die erste Möglichkeit, für die Einheitlichkeit des kanonischen Mt, trat auch Wernle (S. 121 f.) wieder ein[2], die zweite wurde durch mich mit einer eigenartigen Motivierung verteidigt.

Es scheint notwendig, diesen Widerspruch aufzuhellen, und, soweit es möglich ist, durch Thatsachen das Schwanken der Meinungen zu beseitigen.

Wernle tadelt an den Versuchen, verschiedene Bearbeitungen des Mt nachzuweisen, die „Unsicherheit und Willkür in der Scheidung“ von älterem und jüngerem[3]. Und in der That, so lange hierüber keine Norm aufgestellt und keine genügende Sicherheit gewonnen war, konnte man es keinem verargen, wenn er Gewicht auf die zahlreichen Indicien

[1] Vergl. meine Schrift, S. 32, 39 f.

[2] Ihm stimmten bei auch H. Holtzmann, Theologische Literaturzeitung 1900 No. 1 S. 7 f. und Feine, Theologisches Literaturblatt 1900 No. 19 S. 219.

[3] Er liess sich S. 123 sogar zu der Äusserung hinreissen, „die Bearbeitungshypothese stützt sich nicht auf einen Schein des sprachlichen Beweises“, trotzdem er selbst wenigstens einen wichtigen Gegensatz zwischen den Zusätzen und dem Gros des Evangeliums aufgedeckt hatte (S. 116).

für die Einheitlichkeit des Sprachcharakters in der bei weitem grösseren Masse des Matthäusevangeliums legte.

Gerade den Anforderungen von Wernle glaube ich aber in meiner Schrift durchaus entsprochen zu haben, indem ich die Zusätze des letzten Bearbeiters möglichst scharf begrenzt habe.

Es soll keineswegs — wenn meine Scheidung das Richtige getroffen hat — eine Thätigkeit des kanonischen Matthäus angenommen werden, die sich überallhin, auch bis auf die Einzelheiten der Diction, erstreckt hat. Zu einer solchen Vermutung habe ich durch meine Beweisführung keinen Anlass gegeben und halte es um der Sicherheit der Untersuchung willen für erwünscht, dieses noch einmal hier festzustellen[1].

Als Zusätze des Ergänzers gelten meinen Ausführungen zufolge nur:

1. 1—2.

2. sämtliche Reflexionscitate: 3, 14—15; 4, 14—16; 8, 17; 12, 17—21; 13, 14—15; 13, 35; 26, 53 bez. 56; 27, 9—10.

Dazu 21, 2—5 (das Füllen der lastbaren Eselin), 26, 15 die 30 Silberlinge, 27, 3—10 Judas Tod, welche drei Stellen auf den Argumentationen der Reflexionscitate beruhen.

Auch 5, 18—19 gehört hierher, es vertritt die Grundanschauung der Reflexionscitate (vergl. „Eine Lücke“ S. 22).

3. Die Zusätze zur Leidensgeschichte 27, 62—28, 20; von diesen sind aber die Pilatusanekdoten, kurz die weiteren Zusätze 27, 19; 27, 24—25 und 27, 52—53 (Wunder bei Christi Tod) nicht zu trennen, sowie auch gelegentliche abweichende Ausdrücke, welche an alttestamentliche Worte in 27, 34 (Ps 69, 22), 27, 43 (Ps 22, 9), 27, 57 (Jes 53, 9) erinnern.

Dahin gestellt bleiben muss, ob

4. von den wenigen weiteren Zusätzen das singuläre 19, 10—12 ein Logion ist; dagegen werden die drei Petruslegenden hierher gehören[2].

---

[1] Vergl. S. 25, wo ich sagte, das Evangelium enthalte „abgesehen von einigen Redewendungen, lediglich in den unter 3 und 4 (S. 11—12) erwähnten Zusätzen Hinweise auf ein späteres Zeitalter“. — Dagegen bitte ich die Seite 43 angeregte Frage über die Herkunft von Mt 14, 22—16, 12 vorläufig bei Seite zu lassen.

[2] Möglich wäre es ja, dass auch sonst noch hie und da sich Spuren des letzten Bearbeiters fänden; aber damit nicht eine falsche Vorstellung von der Thätigkeit des kanonischen Mt erweckt und damit nicht gar vermutet werde, „dass die ganze Masse des charakteristisch übereinstimmenden Sprachgutes auf die Seite des letzteren“ gehöre (Holtzmann, Theol. Literaturz. 1900 Nr. 1 S. 7), muss betont werden, dass nur diese Zusätze mit Sicherheit dem letzten Bearbeiter zugewiesen werden dürfen.

Ehe nun der Hauptfrage näher getreten und untersucht wird, ob der Bearbeiter der Logia im Mt und der Urheber dieser Zusätze identisch sind, ist es erwünscht zu beachten, dass alle diese Ergänzungen formell und inhaltlich auf denselben Autor hinweisen.

Die Reflexionscitate tragen den Stempel des gemeinsamen Ursprungs äusserlich wie innerlich an sich. Sie wollen Buch darüber führen, ob die Einzelheiten der heiligen Geschichte auch genau dem Buchstaben des AT. entsprechen, ja sie suchen erforderlichen Falls der Geschichte nachzuhelfen. Mit ihnen ist aber die ganze Vorgeschichte untrennbar verbunden. Sie ist nichts anderes als eine Entwickelung des Inhalts, welchen die dort genannten Reflexionscitate bieten, und ist in dieser Form das geistige Eigentum des Citierenden[1].

Die kleinen Zusätze und Veränderungen, welche die Leidensgeschichte Mt 26—28 erlitten hat, sind zum Teil ausdrücklich, zum Teil wenigstens nachweisbar diesem gleichen Bestreben, die neutestamentliche Geschichte nach dem Wortlaut der Weissagungen zu gestalten, entsprungen. So 21, 2b—5; 26, 15 vergl. mit 27, 9; 27, 3—10 (Sach 11, 12—13); Mt 27, 34 ἔδωκαν . . . μεμιγμένον (vgl. 27, 48) wird nach Ps 69, 22, Mt 27, 43 nach Ps 22, 9 eingesetzt; 27, 57 wird die Ausdrucksweise von Jes 53, 9 nachgebildet.

Mit einer dieser Anspielungen auf alttestamentliche Citate ist nun weiter aufs engste verbunden ein Hinweis auf die späte Tradition.

Der auf dem Reflexionscitat 27, 9—10 beruhende Bericht verweist 27, 8 auch auf das, was ἕως τῆς σήμερον erzählt wird. Mit grosser Wahrscheinlichkeit wird man daher auch die Bemerkung 28, 11—14 schon deshalb dem gleichen Autor zuweisen dürfen, weil er 28, 15 gleichfalls den entsprechenden Beglaubigungszusatz bietet: καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον. In beiden Fällen handelt es sich obendrein um die bei den Juden Palästinas lange Zeit verbreitete Version[2].

Damit ist aber auch die gleiche Herkunft der übrigen Pilatusgeschichten wahrscheinlich gemacht. Denn einmal gehören die Erzählungen von Pilatus sachlich zusammen. Und sodann ist die Tendenz überall dieselbe: die Correctheit der römischen Behörden soll hervorgehoben, die Schuld an allem dem verstockten Judentum zugeschoben werden. Diesem Gedanken dienen die Zusätze 27, 19 und 24—25. Der Wortlaut

[1] Auch ich neige mich jetzt mehr und mehr der Anschauung (vergl. Wernle 189) zu, dass der Verfasser von 1—2 nur geringe schriftliche Aufzeichnungen benutzt hat.

[2] Man beachte auch an beiden Stellen den ungewöhnlichen Plural τὰ ἀργύρια.

von 27, 25 entspricht überdies dem alttestamentlichen Wort Deut 21, 6—7. 27, 19, der Traum der Gemahlin des Pilatus, weist durch zahlreiche Analogien im Talmud auf denselben judenchristlichen Verfasser hin, welcher seine Geschichtsconstruction durch israelitische Vorbilder stützte.

Dass die drei Petrusanekdoten unter sich zusammenhängen ist klar. Alle drei sollen die Gründung einer katholischen Kirchenordnung[1] unter der Leitung des ersten Apostels legitimieren. Mt 14, 28—31 zeigt „durchgängige Analogie mit der Verleugnungsgeschichte" (Holtzmann, Neutest. Theologie 1, 430). Mt 17, 24—27 giebt die Parole aus: „Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, aber vorläufige Unterwerfung." Die Felsenrede verheisst den ewigen Bestand der auf petrinischem Grunde erbauten Kirche.

Im allgemeinen ist auch hier eine ähnliche Grundanschauung vertreten, wie bei den Pilatusstücken: friedliches Verhalten zum römischen Staat. Aber die Feststellung einer solchen genügt noch nicht, um den gleichen Ursprung wirklich zu erweisen.

Schon eher dürfte von Gewicht sein, dass diese Erzählungen wie manche der vorher genannten Zusätze auf eine sehr späte Zeit hinweisen. Entscheidend aber für die Verwandtschaft mit den Reflexionscitaten sind die Anspielungen Mt 16, 18—19 auf alttestamentliche Ideen und Ausdrücke. Man vergl. namentlich Jes 28, 15—18, zu den πύλαι ᾅδου Hiob 38, 17; Ps 9, 14; 107, 18; besonders aber soll wohl Mt 16, 18 der Kirche die zunächst Gott zustehende Gewalt κατάγειν εἰς πύλας ᾅδου καὶ ἀνάγειν (Sap 16, 13) übertragen werden. Zu σὰρξ καὶ αἷμα s. Sir 14, 18; 17, 18, zu den κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν vor allem Jes 22, 22. Endlich: der Grundgedanke von 17, 27a ist der gleiche, wie der des Reflexionscitates 3, 15.

Jedenfalls dürfte danach der Vermutung, dass diese sowie die restierenden kurzen Ergänzungen, die erste Erscheinung Jesu 28, 9 und die Tauformel 28, 19, dem gleichen Urheber zuzuschreiben seien, nichts im Wege stehen.

Auch von dieser Seite aus gesehen erhält also die aus den synoptischen Vergleichen sich ergebende Anschauung, dass im ersten Evangelium drei ihrer Herkunft nach völlig verschiedene Bestandteile enthalten sind, noch eine weitere, eine erwünschte Bestätigung. Die Marcusperikopen (a), die Herrenworte (b) und die dogmatisierenden, katholi-

[1] Vielleicht ist unter diesem Gesichtspunkt auch das singuläre Wort 19, 12 über den Wert der Ehelosigkeit hierher zu stellen.

sierenden Zusätze (c) lassen sich noch jetzt scharf von einander scheiden; formell wie inhaltlich heben sich die letzteren von den beiden ersten Bestandteilen ab.

Ja, der Charakter desjenigen, welcher die Ergänzungen einsetzte, ist aus diesen selbst klar zu erkennen. Er steht durchaus schon auf dem katholischen Standpunkt[1], welcher den Begriff der Kirche, feste Normen des Gemeindelebens und der kirchlichen Ordnungen kennt. Von diesem Standpunkt aus ist er bemüht, zwischen Christentum uud Römertum einen würdigen modus vivendi herzustellen. Vor allem aber vertritt er einen streng dogmatischen Standpunkt, der die Einzelheiten der Heilsgeschichte aus dem Buchstaben des AT. herzuleiten und durch Einfügung neuer Motive noch fester zu begründen sucht. Neben diesem Festhalten an dem Buchstaben der Schrift tritt sein Interesse an den sittlichen Geboten des Christentums, an der Reichspredigt, völlig zurück.

Ist nun dieser geistige Urheber der Zusätze (c) zugleich der Urheber des ganzen ersten Evangeliums, d. i. der Schriftsteller, welcher Mc abschnitte (a) und Redestücke (b) combinierte? Oder fand er (c) bereits eine frühere Composition beider (a + b) vor, die er nur mit Ergänzungen versah?

Vier Gründe sprechen gegen die erste und für die zweite Annahme:

I. Die Logia, namentlich auch die kleineren Redestücke (so 3, 2; 3, 7—12; 4, 2 f.; 8, 11—12; 9, 37—38; 12, 11; 12, 30; 12, 33 f.; 13, 12; 15, 13—14; 15, 24; 16, 2—3; 17, 20; 18, 7; 19, 28; 28, 18—20), sind passend, ja mit Rücksicht auf ihren erbaulichen Zweck sogar vortrefflich mit den Abschnitten aus Mc combiniert. Gleichartiges ist, ohne Rücksicht auf den historischen Ursprung, zu kunstreich gegliederten eindrucksvollen Reden zusammengestellt, die vereinzelten Sprüche sind in geschickter Weise den Herrenthaten nach Mc eingegliedert. Dagegen sind die Ergänzungen so eingefügt, dass sie meist den Zusammenhang störend durchbrechen.

II. Die Tendenz der freier ausgeführten Redestücke, welche doch nicht nur der Logiaquelle, sondern auch ihrem Bearbeiter angehören muss, ist antijudaistisch und undogmatisch. Sie steht also im Widerspruch zu dem streng dogmatischen Standpunkt des judenchristlichen Ergänzers.

III. Der sprachliche Gegensatz zwischen den Zusätzen und dem

[1] Holtzmann, Neutest. Theologie 1, 435.

übrigen Evangelium weist auf eine Verschiedenheit des Verfassers hin, nicht minder

IV. Der stilistische Gegensatz, welcher zwischen den Redestücken und den grösseren Ergänzungen (wie Mt 1—2; 27, 2—10; 27, 62 f.) besteht.

Diese vier Sätze sollen jetzt im einzelnen aus der Beschaffenheit der evangelischen Tradition hergeleitet werden.

I.

Voraussetzung für alle weiteren Argumentationen ist natürlich alles das, was über die Logiaabschnitte des ersten Evangelisten feststeht[1]. Es ist nicht mehr blosse Vermutung, sondern eine „Thatsache[2], dass eine grosse Menge von Bruchstücken und Redeteilen, die Mt. in seine grossen Kompositionen aufgenommen hat, bei Lc. abgerissen vorkommen," dass „bei Lc. die fraglichen Redeteile mehr in ihren elementaren Lagerungsverhältnissen, bei Mt. schon in einer gewissen architektonischen Struktur" vorliegen.

Macht man nun zur Erklärung dieses Verhältnisses der Redestücke Ernst mit der Hypothese, dass eine gemeinsame Redequelle beiden zu Grunde liege, so muss angenommen werden, dass diese die Redestücke noch nicht so geordnet haben kann, wie sie im ersten Evangelium vorliegen. Auch Lc mag einiges anders gestellt haben als Λ, er hat vermutlich eine „überarbeitete und erweiterte Logiasammlung" benutzt[3]; aber bei der Annahme, dass er eine ähnlich geordnete Redesammlung wie Mt 5—7; 10; 18; 23; 25 vor Augen gehabt habe, wird seine Arbeitsweise völlig rätselhaft.

Nun wäre es immerhin möglich, dass schon ein anderer Schriftsteller als der Evangelist einzelne Reden besonders kunstvoll ausgearbeitet und sie bereits im wesentlichen so gestaltet hätte, wie sie beim ersten Evangelisten vorliegen. Undenkbar aber ist es, dass dieser selbe Schriftsteller auch bereits die zerstreuten Herrenworte (s. S. 224 unter I) ohne Kunde der Marcusabschnitte so geordnet haben sollte, wie sie in dem jetzigen ersten Evangelium den Marcusperikopen beigeordnet

[1] Vergl. hierüber Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament, 362 f., „Eine Lücke der synopt. Forschung", S. 2—5, Jülicher 9, Einleitung in das Neue Testament, 220 f.

[2] Holtzmann, Einleitung in das NT. 363.

[3] „Eine Lücke" S. 5. Paul Feine, „Eine vorkanonische Überlieferung des Lucas in Evangelium und Apostelgeschichte," S. 142 f.

sind. Mit einem Worte: Derjenige, welcher die Logia zu jenen ergreifenden Reden und zu jenen kurzen vortrefflichen Einlagen in die geschichtliche Erzählung ausgearbeitet hat, war derselbe, welcher die Marcusperikopen mit ihnen verband. Eine gerade so geordnete Logiasammlung, wie sie im Mt vorliegt, kann nicht unabhängig für sich existiert haben.

Bei einer solchen Voraussetzung tritt aber dieser Bearbeiter der Logia, der keineswegs ein reiner Abschreiber war, und trotz genauem Anschluss an Λ doch manche eigene Wendungen und Ausführungen geboten hat, als eine eigene schriftstellerische Persönlichkeit hervor, deren Charakter und Bedeutung nicht bloss verglichen werden kann, sondern geradezu verglichen werden muss mit derjenigen des Ergänzers, wenn anders die Frage nach einer einheitlichen Abfassung des Mt entschieden werden soll.

Da zeigt sich nun erstlich und vor allem ein sehr bedeutender Gegensatz zwischen Logiographen und Ergänzer hinsichtlich der Art und Weise, wie beide ihre Bemerkungen mit den Marcusperikopen verbunden haben. Fast alle durch das erste Evangelium zerstreuten Logia sind passend in die Marcusperikopen eingeschaltet, und wenn man auch mehrfach die Einlage als solche bemerken kann, so werden diese Redestücke doch vom Standpunkte der erbaulichen Wirkung aus nur selten ihren Zweck verfehlen. Kein Mensch wird leugnen, dass die aus Mt 4, 17 und 23, 2f. anticipierte Täuferpredigt 3, 2—9 einen bedeutenden Eindruck macht. Grossartig ist die Composition der drei Antithesen in der Versuchungserzählung 4, 1—11, sie, die früher — bevor noch Marcus als einzige historische Quelle des Mt angesehen ward — gerade durch die Einheitlichkeit ihrer Composition der Marcushypothese so gefährlich war. 8, 11—12 ist vortrefflich als Ergänzung von οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον hinzugefügt. Nach 12, 32 werden nicht unpassend Gedanken aus 7, 17 bez. aus den Logia (vergl. Lc 6, 45) und der weitere Parallelbericht bei Lc 11, 29f. aus Λ eingesetzt, und ebenso sind die kleinen Logia 12, 11; 13, 12; 16, 27; 17, 20; 18, 7; 19, 28; 24, 37 f.; 28, 18—20 gut gestellt. Weniger am Platze sind etwa nur 12, 30; 15, 13—14.

Gerade umgekehrt steht es mit sämtlichen Zusätzen zu Mc und Λ.

Die Reflexionscitate sind nur da recht am Platze, wo sie, wie in den ersten beiden Capiteln und in 27, 3—10 ein integrierender Teil der Ergänzungen selbst sind. Allenfalls auch noch 4, 14—15 zur besseren

Motivierung dafür, dass Jesus schon damals nach Kapernaum übergesiedelt sein soll[1]. An allen andern Stellen sind sie unpassend[2].

Vor allem ist oft schon die äussere Einführung mancher Zusätze fehlerhaft oder linkisch. Die Worte, welche 3, 1 (ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) die beiden ersten Capitel dem Ganzen einfügen sollen, machen einen Fehler von 30 Jahren. Noch bevor Jesus von Pilatus verhört und verurteilt worden war (27, 11 f.), wird 27, 3 die Episode über des Judas' Ende mit der unpassenden Einführung gegeben: τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη μεταμεληθεὶς κτλ. Die Einschaltung von 28, 9—10 ist sachlich wie stilistisch hart, 28, 11—15 stört, wie ich zeigte[3], den Zusammenhang von 28, 8 und 28, 16.

Noch unerträglicher ist es, dass die meisten Zusätze in unlogischer Weise den Gedankengang des Evangelisten durchkreuzen.

Die Taufe Christi hatte auch nach Mt den Zweck, die Ausgiessung des heiligen Geistes auf Jesus zu erklären. Da die Geburtsgeschichte in Mt 1—2 nach dieser Richtung hin schon vorgearbeitet, die Taufe genau genommen also überflüssig gemacht hatte, so hätte der Ergänzer, welcher diesen Sachverhalt durchschaute, und 3, 14—15 hinzufügte, den Taufbericht selbst kürzen müssen. Indem er dieses unterliess, zeugt er gegen die Einheitlichkeit der Berichterstattung.

Das Citat aus Jes 6, 7 steht, wie ich „Eine Lücke der synopt. Forsch." S. 15 zeigte, sehr unpassend Mt 13, 13 f. Jesus hatte 13, 11 auf die Unfähigkeit der Menge, die Geheimnisse des Gottesreiches ohne bildliche Darstellung zu erfassen, hingewiesen. Diesen einfachen Gedanken der Unfähigkeit des Volkes ersetzt 13, 14 f. durch den Gedanken des Jesaias, dass das Volk einen bösen Willen habe. 8, 17 wäre doch gerade nach altchristlicher Auffassung von dem stellvertretenden Leiden Christi und nach der allgemein verbreiteten Deutung von Jes 53 auf den leidenden Messias etwa zu Mt 26, 68 oder 27, 56 am Platze gewesen, nicht aber nach den Krankenheilungen 8, 16, durch welche Jesus zwar die Einzelnen erleichtert, sich selbst aber keine Last auferlegt hatte. Dagegen wäre 13, 35 als Antwort auf die Frage 13, 10 passender hierher gestellt. — Wenn Mt 12, 16 den Jüngern verboten hatte, von den Wunderthaten weiter zu erzählen, so passt doch 12, 17 f. (= Jes 42, 1) absolut nicht

---

[1] Doch würde das Citat ebensogut passen, wenn Jesus damals erst παρὰ τὴν θάλασσαν (Mc 1, 16) gezogen wäre. Offenbar steht dasselbe grade da aus rein äusserlichen Gründen, an Stelle des πεπλήρωται ὁ καιρός (bei Mc 1, 15).

[2] Siehe „Eine Lücke" S. 15 f. und sogleich S. 228.

[3] „Eine Lücke," S. 16. 30.

hierzu. Selbst die Worte 12, 19 οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ, welche allein noch ein tertium comparationis enthalten, weisen doch nicht passend auf Jesus hin, der ja grade auf den Strassen (ἐν ταῖς πλατείαις) lehrte und thätig war.

Ferner ist die Wiederholung von 26, 56 nach 26, 54 hart, auch 21, 4—5 stände besser nach 21, 6 als nach 21, 3. Ja selbst manche der kleineren sachlichen Einlagen (14, 28—31; 16, 18—20; 17, 24—27) sind so wenig geschickt eingeschaltet, dass die Fugen in unangenehmer Weise bemerkbar sind. Das Wunder der Beschwichtigung des Sturms ist durch die kühne Bitte des Petrus, durch sein Sinken und seine Errettung, ganz in den Hintergrund gedrängt. Mt 16, 20 hätte nach 16, 17 folgen sollen und bei Mt 17, 24—27 durchbricht die Erzählung vom Didrachmon sehr unzweckmässig die ernsten Reden Jesu über sein Leiden und das Himmelreich.

Somit ist die Folgerung geboten:

Wenn der kanonische Matthäus die selbständigen Zusätze, welche er zu den Marcusperikopen und Logiaabschnitten hinzugethan hat, so wenig geschickt den Quellenberichten einfügen konnte, so kann er nicht identisch mit demjenigen Schriftsteller gewesen sein, welcher in ebenso geschmackvoller wie erbaulicher Weise die Herrenworte mit Marcusberichten verflochten hat. Eine derartig untergeordnete schriftstellerische Natur, wie sie die Ergänzungen bot, ist nicht der eigentliche geistige Urheber des Lieblingsevangeliums der Christenheit. Wem es gelungen ist, zwei fremdartige Berichte wie Mc und Λ so kunstvoll zu combinieren, der müsste doch noch weit eher in der Lage gewesen sein, seine eigenen Gedanken in passender Weise dem Erzählungsstoff einzufügen.

Schon hieraus folgt, dass der Bearbeiter der Logia, wie er sich in 3; 4; 5—7; 10; 18; 23; 25 documentiert, nicht die gleiche Person gewesen sein kann, wie der kanonische Mt.[1]

II.

Nicht minder wichtig ist ein zweites Argument dafür, dass der kanonische Mt nicht der geistige Urheber des Evangeliums, sondern nur der Ergänzer (c) eines bereits vorhandenen Evangeliums (a + b) gewesen sein kann.

---

[1] Die Probe für die Richtigkeit dieses Resultates bietet die Thatsache, dass nach Auslassung aller Ergänzungen der Rest des Evangeliums einen bei weitem besseren Zusammenhang darbietet, als mit denselben.

Die dogmatische und katholisierende Überzeugung des Ergänzers liess sich feststellen (S. 223). Nun wäre es allerdings möglich, dass dieser — ohne im einzelnen die Anschauungen von Mc und Λ zu teilen — dennoch eine ziemlich getreue Zusammenstellung des Inhalts beider Schriftstücke vorgenommen hätte. Undenkbar dagegen ist es, dass ein dogmatisch und kirchlich so bestimmt ausgesprochener Charakter, wie er, da, wo er in den Marcusperikopen und Redestücken sich freier bewegt und eigene Anschauungen vorträgt, eine von der seinen völlig abweichende Ansicht vorgetragen haben sollte, ohne dieselbe einzuschränken und zu begrenzen.

Gleichwohl ist — wie gezeigt werden soll — der Bearbeiter der Logia, nicht wie der kanonische Mt, ein dogmatisch-strenger Judenchrist, sondern ein scharfer Gegner des Judaismus, ein Gegner alles Dogmatismus.

Um dies zu erweisen, ist es zunächst erwünscht, den Begriff Judaismus, der häufig zu Missverständnissen Anstoss gegeben hat, strenger zu begrenzen.

Versteht man unter Judaismus das, was „an die Vorstellung und Begriffswelt des Judentums erinnert“[1], so ist Judaismus allerdings im ersten Evangelium, ja vornehmlich auch in den Redestücken, anzutreffen. Trennt man aber — wie man muss — diese Hinweise auf einen jüdischen Hintergrund von den eigenartigen judenchristlichen Theorien über Hochhaltung des Gesetzes und über Buchstabenglauben, so wird man im Text des ersten Evangeliums nicht von Judaismus reden dürfen.

Hier gilt vielmehr — wie gezeigt werden soll — der Satz, dass judenchristliche Anschauungen im letzteren Sinne allein in den Ergänzungen zu finden sind, während zwar der jüdische Hintergrund in besonders treuer Wiederspiegelung der Redequelle dieser entlehnt ist, die Gesamtanschauung aber gerade hier in schroffem Gegensatz zu den Ideen des Judenchristentums steht.

Dabei ist allerdings eins zu beachten.

Der Bearbeiter der Logia und der Marcusperikopen war kein Pauliner in dem Sinne, dass er den Glauben höher gestellt hätte als die Werke. Er ist zwar vertraut mit dem Gedankengange und der Ausdrucksweise des Paulus, hebt aber gerade im Gegensatze zu ihm hervor, dass der Mensch allein nach seinen Werken gerichtet werde. Andrerseits aber steht er in nicht minder schroffem Gegensatze zu dem strengen Festhalten an den Äusserlichkeiten des mosaischen Gebotes; er ist ein Gegner des jüdischen Ceremonialgesetzes. So 12, 1—4; 8 in dem synoptischen

[1] Holtzmann Neutest. Theologie 1, 429. — Doch s. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, 273.

Bericht, 12, 5—7 in dem eigenen Zusatz, so 15, 1—20 in den synoptischen wie in den eigenen Angaben[1].

So weiter in dem Programm der Bergrede 5, 17, wie in allen ihren Ausführungen, so in dem synoptischen Bericht vom höchsten Gebot 22, 36—40. Die Hauptpartien des ersten Evangelisten nehmen also eine Mittelstellung ein zwischen Judenchristentum und Paulinismus. Der Verfasser steht dem Paulus in Bezug auf moralische Tiefe gleich, er verhält sich ablehnend gegen seine dogmatischen Anschauungen.

Wenn man diesen Gesichtspunkt vor Augen behält, wird man nicht mehr von Judaismus im strengeren Sinne, von judenchristlichen Anschauungen des ersten Evangelisten in den Partien reden können, welche aus Mc oder Λ stammen, vielmehr grade umgekehrt ihre antijudaistische Gesinnung betonen müssen. Sie sind die gewaltigste Predigt gegen jede Gesetzesgerechtigkeit im jüdischen Sinne.

Gar nichts für eine judenchristliche Gesinnung beweisen zunächst diejenigen Ausdrücke, welche der ersten Evangelist seinen Quellen entnommen und anticipando eingereiht hat. So 15, 31 ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ, welcher rhetorische Ausdruck aus Marcus 12, 26 ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ (= Mt 22, 32) leicht erklärlich ist, ebenso der Lieblingsausdruck des Evangelisten υἱὸς Δαυείδ für Jesus 9, 27; 12, 23; 15, 22; 21, 9 nach Mc 10, 47 (= Mt 20, 30 = Lc 18, 39). Nimmt man hinzu, dass dieser Name hier stets (wie auch das obige θεὸς Ἰσραήλ) dem Volke in den Mund gelegt wird, um dessen Stimmung bezeichnend darzustellen, so wird man aus ihnen einen besondern Judaismus des Verfassers nicht erschliessen dürfen[2]. Ebensowenig kann ein solcher aus der Bezeichnung Jerusalems als heiliger Stadt gefolgert werden.

Etwas anders scheint es um einige Stellen zu stehen, in welchen Mt weit mehr, als irgend ein andrer Evangelist, Einzelheiten aus dem jüdischen Gemeindeleben berührt hat. Mit Recht ist hervorgehoben worden, dass Mt allein über das Opfer und die Stellung zum Tempel spricht (5, 23—24; 23, 16—21). Nach 10, 5 und 10, 23 scheint der Befehl, die Lehre Jesu auszubreiten, nur auf Israel Bezug zu haben, 23, 3

[1] Mit dieser letzteren Gesinnung ist es wohl vereinbar, dass er das mosaische Gesetz als Ganzes für verbindlich erachtet und nur mit Hülfe seiner Hauptgrundsätze das Nebensächliche zu eliminieren sucht.

[2] Auch Mt 24, 20 wird ohne Grund für einen judaistischen Zug ausgegeben. Da die ursprünglich jüdische Apokalypse Mc 13, 14 = Mt 24, 16 von der Flucht aus Judaea spricht, so kann sie doch allein durch eine besondere Ausmalung der Gefahr für die Juden noch nicht eine judenfreundliche Gesinnung an den Tag legen. Dies ist ein originaler Zug der Quelle, den Mt allein erhalten hat.

wird anscheinend sogar die Lehre der Pharisäer gelobt, 23, 23b ihre Praxis gebilligt.

Trotzdem aber folgt aus allen diesen Bemerkungen für eine judenchristliche Gesinnung des Evangelisten nichts.

Vor allem beachte man, dass Mt hier mehrfach nur seine Logiaquelle wörtlich wiedergiebt. Man vergleiche Mt 23, 23 = Lc 11, 42, und zu 10, 5 den entsprechenden Gedanken bei Mc 7, 27, Mt 15, 26 bez. 24; ferner zu Mt 5, 23—24 halte man den gleichen Grundgedanken von Mc 11, 25, der in den Logia des Mt nur ursprünglicher, mit frischeren Farben erhalten war. Ja, die mehrfachen Parallelen in Lc 11, 39—54 zu Mt 23, speziell Lc 11, 46 = Mt 23, 4, welches inhaltlich mit 23, 3 eng zusammengehört, zeigen, dass Mt hier nur den Bericht seiner Quelle widerspiegelt, ihr Colorit treuer wiedergiebt, nicht seinen persönlichen Standpunkt zum Ausdruck gebracht hat.

Im Übrigen ist nach dem Wortlaut der mit diesen Stellen verbundenen Partien absolut nicht daran zu denken, dass sie Zeugnis ablegen könnten für einen judenchristlichen Verfasser, und noch weniger ist diese Annahme nach dem Inhalt der Hauptlehren dieses Evangeliums gestattet.

Es ist ja bekannt, wie die ganze Bergpredigt, die allerdings zur grösseren Ehre und höheren Wirkung des Gesetzes mit beitragen soll, (abgesehen von 5, 18—19)[1] die Ehrung nicht des ganzen Gesetzes und aller 600 Vorschriften fordert, sondern gerade umgekehrt allein die Hauptgebote einschärfen will, diese aber in unendlich vertiefter und versittlichter Form. Dasselbe Bestreben findet sich bekanntlich in zahlreichen synoptischen Partien und bildet recht eigentlich das Grundthema der Lehre Christi daselbst. Vergl. Mt 15, 1—20; 19, 3—9; 19, 16—30; 22, 34—40, daneben auch 9, 10—17; 12, 10—12. Die antipharisäische Philippica Mt 23 ist nicht nur gegen diese Secte gerichtet, sondern zugleich ein schonungsloses Verdict gegen das gesetzeseifrige Judenchristentum, vergl. 23, 4; 13; 15; 23—24; 34—38. Auch dürfte es schwer werden, in jenen eindringlichen Reden für Gnade und Barmherzigkeit Mt 18 und 25 einen judenchristlichen Geist zu finden. Die Vergeltungstheorie und ein gewisses Abwägen des himmlischen Lohns nach den irdischen Leistungen beherrscht auch diese Ausführungen (vergl. 16, 27); aber unter Leistungen werden hier, im Gegensatz zu den äusserlichen vorgeschriebenen Werken, gerade die nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste des Gesetzes entsprechenden Thaten verstanden. Gnade und Erbarmen sollen nicht nach

[1] Vergl. S. 221 unter 2, „Eine Lücke" S. 22.

dem Aequivalent in guten Werken, sondern teils nach der Gesinnung, teils noch überschüssig zugemessen werden.

Ja, selbst wenn die obigen judaistischen Züge in den Logiapartien (10, 5; 10, 23; 23, 3; 23, 23) direct Zeugnis für die eigenste Gesinnung des Verfassers verrieten, seine Erfindung wären, könnten sie nicht den Judaismus oder gar ein bestimmtes judenchristliches Programm andeuten. Denn alle vier Stellen sind in rhetorischen Antithesen gebraucht, deren negativer Inhalt den sogleich folgenden positiven Gedanken nur in ein um so schärferes Licht stellen soll. Wenn ich sagen würde „alles, was die Orthodoxen euch sagen, das ihr halten sollt, das haltet und thut; aber nach ihren Werken sollt ihr nicht thun: sie sagen es wohl und thun es nicht": so hätte ich doch nur in noch verschärfterer Form meine Abneigung gegen sie dargethan, als wenn ich bloss gewarnt hätte „handelt nicht nach den Werken der Orthodoxen"[1]. Nach der von Jesu anfänglich gewiss gegebenen (vergl. Mc 7, 27) einschränkenden Weisung Mt 10, 5 wirkt die scharfe Verurteilung Israels 10, 15—16 und 23a doppelt eindringlich und vernehmlich. In 10, 23b deutet der Zusatz gar nur die Nähe der Parusie an. 23, 23—24 ordnet grade das Ritualgesetz den neuen Ordnungen des Reiches Gottes unter.

Und dazu halte man die überaus zahlreichen Stellen des ersten Evangeliums — sowohl in den Marcusperikopen wie in den Herrenreden, — welche einen reinen Universalismus vertreten! 3, 9 hebt schon der Täufer hervor, dass Gott dem Abraham aus den Steinen Kinder zu erwecken vermöge. Kaum irgendwo sonst ist das freie Walten der göttlichen Gnade so schön ausgesprochen wie 20, 1—16. Alle Gerichtsscenen heben so nachdrücklich wie etwas hervor, dass ohne Ansehn der Person, nur nach Gesinnung und Leistung, die Entscheidung getroffen werde. So namentlich auch in den Herrenreden daselbst, bei deren Ausführung im einzelnen der Verfasser grössere Freiheit gezeigt hat, wie z. B. in 13, 39—43; 13, 49—50; 25, 31 f.

Mit den schärfsten Worten wird gerade in den dem Evangelisten eigentümlichen Schlussworten der Herrenreden 21, 31 und 21, 43 die Gesetzesgerechtigkeit des Judentums verworfen: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und den Heiden gegeben werden, die seine Früchte bringen." Derselbe Geist durchzieht das Gleichnis vom himmlischen Mahl 22, 1 f. und 24, 14 wird die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt vorausgesetzt. Dieselbe universale, judenfeindliche Gesinnung

1 Übrigens verwarf auch Mt 16, 12 „die Lehre" der Pharisäer.

findet sich endlich auch in der Androhung vom Fall Jerusalems 23, 34—38[1].

Es hat sich also herausgestellt, dass der vermeintliche Judaismus des ersten Evangelisten, wenn man von den Zusätzen absieht, gar nicht existiert. Mt hat in den Herrenreden den jüdischen Hintergrund seiner Gewohnheit gemäss, Jesu Worte treu wiederzugeben, besser bewahrt, als Lc. Im übrigen ist er ein Gegner des Judaismus. Selten findet sich wie bei ihm so rein und ohne dogmatische Trübung der Universalismus christlicher Lehre ausgesprochen. Darin ist er gleich weit von dem Gesetzeschristentum der Judenchristen entfernt wie von der paulinischen Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre. Dagegen steht er in schönem Einklang mit Mc[2] und den Parallelabschnitten der Logia in Lc.

Je klarer diese Seite des ersten Evangelisten hervortritt, um so unvereinbarer mit ihr muss die katholisierende und dogmatisierende Richtung in den Zusätzen erscheinen. Als Ergänzungen zweiter Hand, mit der Absicht, das undogmatische, noch von keinem kirchlichen Zwang wissende Christentum des ersten Evangelisten in die richtigen Schranken zu weisen, sind sie wohlverständlich. Den gleichen geistigen Urheber wie die Logiaabschnitte können sie nicht gehabt haben. Das Evangelium, so wie es vorliegt, will allerdings nach Wernle's Urteil (S. 123) für Christen aus dem Judentum, die an Israel und am AT. hangen, den letzten Anstoss beseitigen. Aber ohne genügenden Grund meint er, „es gehe nicht an, diese Tendenz einfach dem Bearbeiter zuzuweisen und von der Grundschrift zu trennen." Denn wenn die übrigen Teile frei von Judaismus sind und möglichst scharf das Judentum verurteilen, so muss jeder Verständige umgekehrt schliessen, dass eine Trennung von Verfasser und letztem Bearbeiter geradezu geboten sei: nur dem letzteren gehört die genannte Tendenz an.

[1] Übrigens ist dieser antijudaistische Universalismus keineswegs mit dem katholisierenden Geiste der Ergänzungen identisch. Jener ist undogmatisch, die Zusätze dagegen geben nicht nur für die göttliche Geburt Jesu und seine Auferstehung, für Taufe und Tauformel, für seine himmlische Herrschaft ein Zeugnis ab, sondern suchen auch überall nach einer biblischen Begründung für die Heilsthatsachen. Jener weitherzige Universalismus, wie er in Mt 5 und 25, so auch später wieder in Joh 3, 5—6; 3, 16—21; 4, 21—24 vertreten ist, ist das gerade Widerspiel des katholisierenden Dogmatismus des Ergänzers. Der Evangelist setzt die Lehre Jesu über den Buchstaben des Gesetzes.

[2] Wernle S. 199 „alles Judaistische ist dem Mc.-Evangelium gründlich fremd", „andrerseits steht Mc. dem geschichtlichen Paulinismus vollständig fern."

III.

Trotz alledem versichert Wernle mit einer gewissen apodiktischen Sicherheit, dass die Bearbeitungshypothese unmöglich sei, da gegen sie „die durchgehende Einheit der Sprache“ streite. „Die Bearbeitungshypothese stützt sich nicht auf einen Schein des sprachlichen Beweises: bevor sie diesen angetreten hat, hat sie keine solide Unterlage.“ Und beeinflusst durch die in die Augen fallende Anzahl von ähnlichen Ausdrücken zwischen Evangelist und Ergänzer stimmt auch Holtzmann (Theol. Literaturzeitung 1900 Nr. 1 S. 7) Wernles Urteil bei: „Völlig überzeugt,“ sagt er, „könnten wir nur sein, wenn uns der Verfasser entweder durch eine zwischen Proto- und Deuteromatthäus gezogene allenthalben scharf teilende Linie beweisen würde, dass entweder die ganze Masse des charakteristisch übereinstimmenden Sprachgutes auf die Seite des letzteren zu liegen käme, oder dass es glaubhaft und anschaulich zu machen wäre, wie der Nacharbeiter sich gerade in die Finessen und Singularitäten der Vorlage einzustudieren und mit täuschendem Geschick zu reproducieren vermochte. Ich halte das Eine für so unmöglich wie das Andere.“

Und dennoch glaube ich mit Bestimmtheit nachweisen zu können, dass beide Bestandteile des ersten Evangeliums auch sprachlich so geschieden werden können, dass jeder Vorurteilsfreie diesen Gegensatz anerkennen muss.

Offenbar nämlich beruhen die von Holtzmann aufgestellten Forderungen, welche an einen überzeugenden Nachweis gestellt werden müssten, von vornherein auf der Voraussetzung der völligen Gleichheit der Redeweise in beiden Bestandteilen. Sie beanspruchen also einen Nachweis von dem, was nur hypothetisch angenommen, nicht von dem, was wirklich vorhanden ist.

Es wird sich vielmehr im Gegenteil zeigen lassen, dass beide Teile genügend viel charakteristisches Sprachgut aufweisen, um eine Scheidung vornehmen zu können, wie, dass andrerseits manche Wendungen des Evangeliums zum Teil bewusst, zum Teil unbewusst vom Bearbeiter nachgebildet sein können, ohne dass schon von einem „täuschenden Geschick“ in der „Nachahmung von Finessen und Singularitäten“ die Rede sein darf. Um es kurz zu sagen: die stilistische Verwandtschaft zwischen beiden Bestandteilen ist weder der Art, dass sie nur durch die Identität des Verfassers erklärt werden könnte, noch überhaupt so gross, dass sie das Vorhandensein eines sprachlichen Sonderguts ausschlösse.

Vor allem ist hierbei ein Punkt nicht aus dem Auge zu lassen.

11. August 1900.

Ähnliche Worte können ebensogut ein Zeugnis für schriftstellerische Abhängigkeit wie für die Identität des Verfassers ablegen. Ersteres namentlich dann, wenn sie in kürzeren Bemerkungen, welche das Erzählte ergänzen oder erklären sollen, vorkommen. Der sprachliche Gegensatz wird in diesem Falle ein weit geringerer sein, als zwischen der Ausdrucksweise zweier selbständiger Autoren.

Zeigen wir dies an einigen der wichtigsten jener Ergänzungen. Wenn irgend etwas im Mt späterer Zusatz ist — sei es von der Hand des Evangelisten, sei es von der des Ergänzers, — so 28, 9—10. Die Erscheinung Jesu straft die Worte des Engels Lügen. Gleichwohl spiegeln diese Verse in jedem Worte die Sprache des Originals wieder[1]. Diese Ähnlichkeit der Sprache ist hier gewiss nicht ein Beweis für die Identität des Verfassers, sondern gerade für das Gegenteil; denn die Ausdrucksweise ahmt sklavisch 28, 5 und 7 nach, verrät sich aber trotzdem durch das dem Evangelisten in der Erzählung fremde Präsens λέγει und durch die im Munde Jesu seltsame Wendung ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς.

Der folgende Zusatz ist gleichfalls mit Redewendungen des ersten Evangelisten gefüllt: die Participia (πορευομένων — ἐλθόντες — συναχθέντες — συμβούλιον λαβόντες — λέγοντες etc.) könnte der Evangelist geschrieben haben. Aber schwerlich würde ein sonst so gewandter Schriftsteller, wie der erste Evangelist es war, den ungriechischen Plural τὰ ἀργύρια gesetzt (28, 12; 15 nach 26, 15; 27, 3), und das πορευομένων 28, 11 vor 28, 16 bez. 19 wiederholt haben.

In ähnlicher Weise zeigt sich der Ergänzer nicht nur im abweichenden Sprachgebrauch, sondern oft grade in zu wörtlichem Anschluss an das Original, durch Wiederholungen bestimmter Redewendungen. So ist die Wiederholung von 26, 56 nach 26, 54 geradezu stümperhaft und verrät deutlich genug die altera manus. Die Wiederholung des ἡγεμών nach 27, 2 Ποντίῳ Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι, so 27, 11 zweimal, spricht noch nicht dafür, dass hier derselbe Evangelist redet, sondern weist umgekehrt auf einen weniger geschickten Ergänzer hin, der zuerst 27, 3—10 einschob und hernach auf diese Weise wieder zum Original zurücklenkte. Das stereotype οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ist auch nicht überall am Platze (so z. B. nicht in der Ergänzung 27, 62). Dass der Zusatz in Mt 14, 31 bei dem zweiten Sturm die Anrede ὀλιγόπιστε aus 8, 26

[1] Die Erzählung beginnt mit dem καὶ ἰδοὺ wie 28, 2, sie hat den echt matthäischen Übergang mit τότε. Dem ἀπελθοῦσαι in 8 entspricht das ebenfalls bei Mt übliche προσελθοῦσαι in 9; 28, 10 ist im übrigen eine Nachahmung von 28, 5 und 7.

wiederholt[1], ein Wort, das sonst nur einmal in der Bergpredigt vorkommt, oder das bei plötzlichen Erscheinungen übliche μὴ φοβεῖϲθε 28, 10 neben 28, 5 sind Anzeichen mehr für schriftstellerische Nachahmung, als für eine besondere Originalität. Mt 16, 19 ist die wörtliche Nachbildung von 18, 18, mit nichten also ein Beweis für die Stilgleichheit, sondern eher für die allzugenaue Nachbildung des Originals, für die Thätigkeit eines Ergänzers.

Während man hier die Beweiskraft der Ähnlichkeit überschätzt hat, hat man andrerseits die wirklich vorhandenen Abweichungen im Sprachgebrauch unterschätzt, namentlich deshalb, weil man den Sprachgebrauch des Mt demjenigen des Mc und Lc sowie anderer Schriften des NT. gegenüberstellte.

Selbstverständlich haben alle jene späten Schriften des NT., welche von der paulinischen Begriffswelt nicht nur berührt, sondern beherrscht werden, oder die johanneischen Schriften eine von Mt so abweichende Redeweise, dass der Sprachcharakter des kanonischen Mt ihnen gegenüber oft ein einheitliches Gepräge aufweist. Selbst Lc, der doch wie Mt ein geläufiges Griechisch schrieb, weicht doch von Mt so bedeutend im Stil ab, dass dem gegenüber die besondern Eigentümlichkeiten, welche die Ergänzungen vor dem Gros des ersten Evangeliums aufweisen, gering erscheinen. Noch geringfügiger sind sie bei einem Hinblick auf Mc. Marcus schrieb ein Aramäisch-Griechisch, welches dem griechischen Publicum so wenig zusagte, dass ja schon aus diesem Grunde die Umarbeitung des ersten und dritten Evangelisten begreiflich erscheinen müsste, hätte sie nicht schon ihre genügende Begründung durch die Hinzufügung der „Herrenworte“.

Es ist also eine unbillige Forderung, dass derjenige, welcher einen verschiedenen Sprachgebrauch zwischen einem Proto- und Deuteromatthäus, d. h. zwischen demjenigen, welcher Mc-Abschnitte mit Herrenworten combinierte, und dem letzten Bearbeiter, behauptet, auch zeigen müsse, dass ähnliche einschneidende Differenzen beständen, wie zwischen Mt und Lc oder wie zwischen Mc und Mt. In vielen Einzelheiten der Diction ist sogar auch bei dieser Annahme eine Verwandtschaft nicht ausgeschlossen. Um so mehr gilt es natürlich auch auf die kleineren Verschiedenheiten zu achten und unter diesen namentlich die hervorzuheben, welche für Evangelisten und Ergänzer charakteristisch sind.

[1] Auch das allein neben dem ungeschickten οἱ ἐν τῷ πλοίῳ ἐλθόντεϲ charakteristische ἀληθῶϲ θεοῦ υἱὸϲ εἶ ist durch die Frage Mt 8, 27 und die Anrede 8, 29 gegeben.

Vor allem hat sich uns als ein durchgreifender Unterschied zwischen der Ausdrucksweise des eigentlichen Evangelisten und der Ergänzungen das Eine ergeben: die letzteren stammen von einem Manne her, welcher des Hebräischen kundig war, und der, trotzdem er geläufig griechisch sprach, doch Spuren seiner Kunde des alttestamentlichen Textes[1] an den Tag legte, während umgekehrt in den Abschnitten aus Mc und Λ stets der LXX-Text citiert wird, und das Bestreben, gewandt griechisch zu schreiben, vorherrscht. Über diesen letztern Punkt, über die Schreibweise des Evangelisten, soweit er die Marcusperikopen überarbeitet hat, lautet wenigstens das Urteil Wernles bestimmt so (S. 146): „Zu den Aramäismen des Mc. verhält sich Mt. ablehnend"[2]; „getilgt werden ταλιθὰ κούμ, βοανηργές, bei κορβᾶν und ἀββᾶ wird nur die Übersetzung gegeben (15, 5 δῶρον, 26, 39 πάτερ)." „ὡσαννά bleibt stehen, wird jedoch fälschlich mit dem Dativ (τῷ υἱῷ Δαυείδ) konstruirt 21, 9." „Das Aramäische ist also dem Evangelisten eine fremde Sprache." Durchweg zeigt also schon nach Wernle der Bearbeiter der Marcusperikopen gerade das umgekehrte Bestreben, wie der Verfasser der Ergänzungen. Jener sucht überall die minder gebräuchlichen Worte des Mc durch ein besseres Griechisch zu ersetzen. „Eine Anzahl ihm ungewöhnlich klingender griechischer Worte ersetzt er durch ihm passende. Er vermeidet durchweg κράββατον als Fremdwort, ferner ὥρα πολλή, ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ. Für ὁ βαπτίζων schreibt er ὁ βαπτιστής, für εἷς καθ' εἷς: ἕκαστος, für θυγάτριον: θυγάτηρ" etc. etc. In den Ergänzungen sind dagegen Hebraismen nicht selten.

Wo so schon durch Wernle, den eifrigsten Vertreter der Spracheinheit, vorgearbeitet ist, sollte doch die Formulierung der Schlussfolgerung nicht schwer sein: die Ergänzungen stammen von einem Judenchristen her, welcher überall Spuren seiner Gelehrsamkeit hinterlassen wollte; die Bearbeitung der Marcusperikopen im Mt ist dagegen das Werk eines Christen, der, des Aramäischen unkundig, das Aramäisch-Griechische bez. Ungriechische des Mc in ein besseres Griechisch übertragen wollte. Beide Bearbeiter sind also verschiedene Persönlichkeiten.

Mit Beziehung auf die Sprache der Reflexionscitate und ihr Verhältnis zu den Marcusperikopen im Mt hat auch Hawkins (Horae synop-

---

[1] Vielleicht zog er auch eine andere Übersetzung als LXX zu Rate; vergl. H. Vollmer „Die alttestamentlichen Citate bei Paulus" (1898) S. 48.

[2] Dass die Ortsbezeichnungen Golgotha und Gethsemane bleiben, ist doch kaum als wirkliche Ausnahme zu betrachten. Nur die (übrigens auch wohl allgemeiner bekannte) Anrede ῥαββί könnte als wirkliche Ausnahme gelten.

ticae S. 125) die Erklärung abgegeben „that we have before us the work of more than one author or editor“! Und selbst Wernle muss zugestehen (S. 116), „die Doppelheit der Citate (die bald auf LXX, bald auf das Original zurückgehen), ist ein starker Hinweis auf den zusammengesetzten Charakter des Matthäusevangeliums.“ Das Wort „zusammengesetzt“ lässt allerdings noch die Möglichkeit einer einheitlichen Überarbeitung zu, kann aber den Thatbestand nur verschleiern, da ja eben der letzte Bearbeiter des Evangeliums nicht nach einer schriftlichen Aufzeichnung, sondern aus seinem eigenen Ingenium die Zusätze hinzugefügt hat. In Wahrheit gesteht auch Wernle damit wieder zu, dass dieser nicht identisch mit dem Schriftsteller gewesen sein kann, welcher ohne Kunde des Hebräischen Marcusperikopen und Herrenworte so vortrefflich zu combinieren verstanden hat[1].

Zweifellos erhalten dadurch die Hebraismen, welche sich — abweichend von der sonstigen Redeweise des ersten Evangeliums — allein in den Ergänzungen finden, eine besondre Bedeutung. Sie weisen auf denselben Ursprung hin, wie die Reflexionscitate, und treten so in einen Gegensatz zu der sonstigen Sprechweise des Evangelisten. Der Bearbeiter des Mc ist, wie erwähnt ward, bemüht, die hebräischen Ausdrücke des Mc zu tilgen. So lässt er z. B. 15, 5 das von Mc 7, 11 überlieferte κορβᾶν aus. In merkwürdigem Gegensatze dazu bietet die Ergänzung 27, 6 εἰς τὸν κορβανᾶν. Sollte hier die Ausrede gestattet sein, dass κορβανᾶν (= ἱερὸς θησαυρός) nicht zu umgehen gewesen sei? An derselben Stelle (27, 8) giebt sie den hebräischen Namen Ἀχελδαμάχ (vergl. Act 1, 19) mit ἀγρὸς αἵματος wieder, auch ein Zeichen dafür, dass der Autor hebräisch verstand.

Im ganzen NT. kommt sonst ἀργύριον nur im Singular vor, τὰ ἀργύρια für Silberlinge, Silberstücke ist gar nicht einmal gut griechisch. Die Übersetzung der Jeremias-Stelle mochte es dem Ergänzer (Mt 27, 9—10) notwendig erscheinen lassen, von τριάκοντα ἀργύρια zu reden (Mt 26, 15; 27, 3; 5, 6. 9). Wie dem aber auch sein möge, von da ab findet sich in den Ergänzungen stets der Plural (28, 12 und 28, 15) und ist ein Wahrzeichen der fremdartigen Herkunft auch dieser Stellen.

[1] Es müsste doch auch ein merkwürdiges Spiel des Zufalls gewesen sein, wenn ein und derselbe Verfasser bei seiner Ausführung den Herrenreden stets eine andre Einführung alttestamentlicher Citate (ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη) gewählt hätte, als bei den von ihm hinzugefügten Citaten, welche er bekanntlich stets mit den Worten einführt: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν κτλ.

Mehrere andre ungriechische Ausdrücke sind weiter allein dem Ergänzer eigen. So:

κατ' ὄναρ: Zu diesem Ausdruck vergleiche man Phot. p. 149, 25 κατ' ὄναρ οὐ χρὴ λέγειν · βάρβαρόν γε παντελῶς · ἀλλὰ ὄναρ. Trotzdem findet sich und zwar nur bei dem Ergänzer κατ' ὄναρ Mt 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22; so auch 27, 19.

ὀψὲ δὲ σαββάτων (τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων) 28, 1 ist eine höchst ungeschickte Construction, welche bei der sachlichen Correctur des kanonischen Mt (27, 62 f.) aus Mc 16, 1—2 notwendig wurde.

μετοικεσία (für das besser griechische μετοίκησις) findet sich nur Mt 1, 11. 12. 17 für das babylonische Exil.

δειγματίζω 1, 19 ein ganz ungriechischer Ausdruck (vergl. Kol 2, 15).

γινώσκω vom geschlechtlichen Umgang, kommt zwar in der späteren Gräcität nicht selten vor, ist aber im NT. auf Mt 1, 25 bez. Lc 1, 34 beschränkt. Es ist offenbar als Reminiscenz von LXX (Gen 4, 1; 17; 19, 8 etc.) in Gebrauch gekommen.

Das ungriechische ἀπὸ τότε steht dreimal nach den Zusätzen des Mt statt des bei Mt sonst so überaus gewöhnlichen τότε (Wernle S. 149).

γεννᾶν (gigno), γεννᾶσθαι (gignor, nascor) findet sich, abgesehen von einem Citat aus Mc 14, 21 = Mt 26, 24, nur in Mt 1—2 und in dem Zusatz Mt 19, 12, trotzdem es z. B. im Sprachgebrauch des Johannes sehr beliebt, auch bei Paulus und in Acta nicht selten ist.

ἄγγελος τοῦ κυρίου 1, 20. 24; 2, 13. 19 und wieder 28, 2 = מַלְאַךְ יי. Bei Mc stets ἄγγελος (μετὰ τῶν ἀγγέλων), so auch in den Logiastellen des Mt 13, 41; 24, 31; 25, 31; (vergl. „Eine Lücke der synopt. Forschung" S. 10) 16, 27; μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. Selbst an der einzigen Stelle, 22, 30, wo Mt das marcische ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mc 12, 25) mit ὡς ἄγγελοι θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσίν wiedergiebt, vermeidet er die dem Ergänzer überall eigentümliche alttestamentliche Redeweise (vergl. Jud 2, 1; Num 22, 22).

Der Ausdruck οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου Mt 2, 20 ist sonst nicht üblich im Mt, offenbar gebildet im Anschluss an das alttestamentliche I Reg 17, 21.

Bei Mt 21, 4—5 stammt das seltene ἐπιβεβηκώς und ὑποζύγιον aus

LXX, während πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου eine ebenso ungeschickte wie verkehrte Übersetzung des hebräischen Originals ist.

Diese und andre von dem Sprachgebrauch des Protomatthäus abweichenden Phrasen, die meist im guten Griechisch nicht gebräuchlich waren, sind, wie gesagt, namentlich deshalb besonders bemerkenswert, weil gerade das sonstige erste Evangelium bestrebt gewesen ist, alle Aramäismen und stilistischen Härten des Mc zu beseitigen. Sollte ein solcher Autor in seinen Zusätzen das entgegengesetzte Princip verfolgt und vorzugsweise Hebraismen und unclassische Ausdrücke gewählt haben?

Man könnte hier vielleicht auf analoge Gegensätze innerhalb des dritten Evangeliums hinweisen, dessen Einheitlichkeit, trotz des stilistischen Gegensatzes seiner Quellen, feststeht. Lc hat namentlich in den beiden ersten Capiteln die judaistische Färbung seiner Quellen beibehalten, trotzdem er selbst eine universalistische Tendenz vertrat. Aber dieser Einwand ist doch mehr naheliegend, als gutbegründet. Das verschiedene Colorit der Quellen ist allerdings noch nicht ein Beweis gegen die Einheitlichkeit eines Schriftstückes. Wie Mc-perikopen und Herrenworte durch einen Autor verbunden sein können, auch wenn sie nicht durchweg die gleichen stilistischen Eigentümlichkeiten zeigen, so wäre dies auch bei den Ergänzungen möglich, wenn anders sie aus einer andern schriftlich fixierten Quelle stammten. Nun aber ist gerade dieses das Eigentümliche im ersten Evangelium, dass sowohl die Logiaabschnitte als auch die Ergänzungen viele selbständige Zuthaten der Bearbeiter zeigen und grade diese selbständigen — der mündlichen Tradition oder dem eigenen Wissen entsprungenen — Angaben verraten bei beiden eine verschiedene Herkunft.

Ein weiterer Gegensatz zwischen dem ersten Evangelium und den Ergänzungen findet sich in der Verwendung von Latinismen.

Wie überall, so auch hier, bewahrt der erste Evangelist bei den Herrenworten den Ausdruck seiner Quelle weit getreuer, als bei anderen Berichten. Er behält also 5, 26 κοδράντης, 27, 46 ἠλεί und 22, 17 bez. 19 (= Mc 12, 14) κῆνσος bei. Auch πραιτώριον 27, 27 nahm er als Ortsbezeichnung aus Mc 15, 16 herüber.

Im übrigen aber übergeht Mt meistens die lateinischen Ausdrücke. So Mc 12, 42 κοδράντης; κράβαττος (= grabatus) bei Mc 6, 55; bei Mt 9, 6 wird κράβαττος durch κλίνη (Lc 5, 24 κλινίδιον) ersetzt[1].

Namentlich streng meidet der Evangelist Latinismen bei allen mili-

[1] Nur φραγελλώσας Mt 27, 26 = Mc 15, 15 ist eine wirkliche Ausnahme. — Κράβαττος (lat. grabatus) war ursprünglich makedonisch.

tärischen Bezeichnungen. Er übergeht σπεκουλάτορα (Mc 6, 27, s. dagegen Mt 14, 10), ferner das Mc 5, 9; 12, 5 gebrauchte λεγεών (Mt 8, 34), und ersetzt κεντυρίων Mc 15, 39; 44; 45 durch ἑκατόνταρχος (Mt 27, 54).

Dem gegenüber ist es gewiss bemerkenswert, dass gerade in den Ergänzungen des ersten Evangeliums römische Worte militärischer Art nicht selten sind. Das von Mt 8, 34 vermiedene λεγεών steht in dem Zusatz Mt 26, 53 (πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων) und κουστωδία dreimal 27, 65. 66; 28, 11, was noch dazu an beiden Stellen leicht zu umgehen war[1], weil es nicht technisch gebraucht ward.

Von geringerer Beweiskraft ist es, dass sich in den Ergänzungen zahlreiche Ausdrücke finden, welche sonst dem Mt fremd sind. Immerhin sind sie sowohl ihrer Zahl wie ihrer Qualität nach nicht zu übergehen. Für die Eigenart und den Standpunkt des Verfassers dieser Zusätze ist es in der That bemerkenswert, dass vorzugsweise sie, nicht etwa die Marcus- und Logiaabschnitte im Mt, Worte und Vorstellungen enthalten, wie sie Acta, Apokalypse oder den paulinischen Briefen eigen sind.

Abgesehen von den oben zu Mt 1—2 erwähnten Hebraismen kommen hier natürlich auch wieder einige Ausdrücke der beiden ersten Capitel in Betracht, die sonst dem ersten Evangelisten fremd sind. Ich erwähne u. a. ἀκριβόω 2, 7. 16; τεχθείς 2, 2, zumal in der Verbindung ὁ τεχθεὶς βασιλεύς ist gewiss ungewöhnlich und findet kein Analogon im Mt. Ferner sind zu beachten:

χαίρειν χαρὰν μεγάλην σφόδρα nur Mt 2, 10, sonst χαίρειν ἐπί oder τινί.

χρηματίζεσθαι 2, 12; 2, 22 kommt wohl in Act 10, 22 Hebr 8, 5; 11, 7 vor, nicht sonst bei Mt, ebenso ἀνακάμπτειν 2, 12.

ἐμπαίζειν kommt absolut und mit Dativ vor, so Mt 27, 29 = Mc 15, 20. Passivisch steht es allein Mt 2, 16; Lc 18, 32.

θυμόω, θυμοῦσθαι 2, 16 kommt sonst im NT. nicht vor.

In den weiteren Zusätzen sind bemerkenswert:

διστάζω kommt im NT. nur in der Ergänzung Mt 14, 31 und 28, 17 d. h. an Stellen vor, welche in dieser Formulierung der letzten Überarbeitung angehören.

ἐκκλησία, welches abgesehen von Mt 18, 17 in den Evangelien fehlt, sehr häufig allerdings in den paulinischen Briefen ist,

[1] Vergl. zu κουστωδία Mt 28, 4: οἱ τηροῦντες.

bedeutet an dieser Stelle die Gemeinde. Das 16, 18 gebrauchte ἐκκλησία bezeichnet dagegen schon in späterem katholischem Sinne die Gesamtheit der Gläubigen, wozu Ansätze schon in den Briefen Pauli enthalten sind. Dass auch sonst 16, 17—19 eine dem ersten Evangelium fremde Ausdrucksweise herrscht, habe ich bereits S. 223 zu den Wendungen σὰρξ καὶ αἷμα, πύλαι ᾅδου, κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν gezeigt. Das sind Vorstellungen, wie sie dem ersten Evangelium sonst völlig fremd sind.

ἐπιλαμβάνεσθαι Mt 14, 31 kommt nur hier im Mt vor, mehrfach bei Lucas und Acta.

οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες sowie στατήρ kommt nur im Zusatz Mt 17, 24 f. vor, sonst steht dafür ἀργύριον.

χωρέω im Sinne von „verstehen" steht ganz singulär Mt 19, 11—12 dreimal, wo ja auch die Vorstellungen von εὐνοῦχοι, εὐνουχίζειν vorkommen, welche dem Evangelium fremd sind. Auch κοιλία μητρός ist Mt unbekannt.

Ferner sind 27, 3—10 ἀπάγχω (5), τιμὴ αἵματος (6), κορβανᾶν (6), ἅπαξ εἰρημένα im Mt.

ἀθῷος steht nur in den Zusätzen Mt 27, 4. 24, an letzterer Stelle mit ἀπό wie im Hebräischen (2 Sam 14, 9), nicht τινός.

ὁ πλάνος Mt 27, 63 kommt im NT. nur noch 2 Kor 6, 8; 2 Joh 1, 7; 1 Tim 4, 1 vor, und ebenso findet sich ἡ πλάνη 27, 64 nirgends sonst in den Evangelien. Dasselbe gilt von ἀσφαλίζω. Auch κεκοιμημένος im Sinne von Entschlafenen findet sich bei den Synoptikern nicht, es steht in dem Zusatz Mt 27, 52. Das 27, 53 gebrauchte ἐμφανίζεσθαι ist ebenfalls ἅπαξ εἰρημένον bei den Synoptikern.

Absichtlich sind dabei die oft eigenartigen Ausdrücke der Reflexionscitate, wo der Verfasser sich dem hebräischen Original anzupassen sucht, bei Seite gelassen.

Das Gegebene genügt um zu zeigen, dass die Zusätze, trotz ihrer geringen Ausdehnung, doch eine bedeutende Anzahl von eigenartigen Ausdrücken aufweisen, die zum Teil Anlehnung an alttestamentliche Reminiscenzen, zum Teil an die paulinische Ausdrucksweise verraten. Jedenfalls steht es — wenn auch manche Zufälligkeiten dabei mit unterlaufen mögen — mit der Spracheinheit des ersten Evangeliums nicht so, dass diese als Argument für die einheitliche Abfassung angeführt werden darf.

Wer namentlich die beiden einzigen grösseren Zusätze 1—2 und

27, 3—10 betrachtet, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier eine andre Schreib- und Denkweise vorliegt wie etwa Mt 5—7. Fast könnte es als Beleidigung gelten, wollte man dem trefflichen Verfasser dieser Capitel den Rechenfehler (14 statt 13 Generationen) und die Auslassung mehrerer Königsnamen in der Genealogie zutrauen.

Wie konnte trotz alledem ein Beweis für die Spracheinheit des 1. Evangeliums, ich will nicht sagen erbracht, wohl aber mit einem vorläufigen Erfolg versucht werden?

Vor allem liegt dieses, wie gesagt ward, daran, dass die Ähnlichkeiten, welche die meisten Zusätze des Mt mit dem übrigen Evangelium aufweisen, stets mit den viel grösseren Abweichungen, welche andre Evangelien, namentlich Mc und Joh enthalten, verglichen worden sind. Ausführlich hat namentlich Wernle die Besonderheiten des Sprachgebrauchs des 1. Evangeliums mit Mc verglichen und gegenüber dessen aramäisch-griechischer Schreibweise macht in der That das 1. Evangelium einen ziemlich einheitlichen Eindruck. Doch ist auch so noch die Beweisführung bei Äusserlichkeiten stehen geblieben.

Als wichtigste Abweichung des Mc von Mt hatte Wernle S. 147 f. folgende notiert:

1. Mt verdrängt das bei Mc so häufige beschreibende Participium mit εἶναι durch das einfache verbum finitum.

2. Zum Subject fügt Mt gern ein Particip wie ἐλθόντες, ἰδόντες, ἀκούσαντες, auch wo er keinen Hauptsatz abkürzt, am häufigsten ἀποκριθείς, λέγων.

3. Mt liebt überhaupt Participialconstructionen, namentlich den gen. absolutus.

4. Mt braucht beim Übergang sehr oft τότε, δέ, μὲν — δέ, καὶ ἰδού, wo Mc καί setzt.

5. Ausserdem setzt Mt eine Anzahl ihm geläufiger Worte in den Text, wie ἀκολουθεῖν, ἀναχωρεῖν, ὁ λεγόμενος, κελεύειν, προσελθών, προσκυνεῖν.

Die sehr geringe Beweiskraft dieser Beobachtungen wird schon durch die von Wernle selbst beigebrachten Thatsachen klar dargelegt. Erstlich stimmt Lc, trotzdem er seinen eigenen Stil schreibt und eine bestimmte Auswahl von eigenartigen Worten aufweist[1], in allen diesen Punkten fast durchweg mit Mt überein[2]. Auch er vermeidet ungriechi-

[1] So braucht er gern abweichend von Mt Constructionen wie τό τις ἂν εἴη oder καὶ ἐγένετο, er vermeidet προσκυνεῖν u. s. w.

[2] Wernle, S. 40 f. 45 f.

sche Constructionen, verwendet gern Participia, gen. absolutus; er glättet den Stil des Mc und ersetzt die einförmige Anknüpfung mit καί durch andre Conjunctionen δέ, τότε u. s. w.

Ja, den Grund hiervon hat Wernle gleichfalls richtig durchschaut (S. 147). Wie Mc spricht meist der Aramäer, wie Mt (und Lc) der Grieche. Es beweist also nichts. Auch der kanonische Mt war zweifellos ein des Griechischen kundiger Mann, der jedoch dadurch sich von dem ersten Bearbeiter unterschieden haben müsste, dass er auch eine gute Kunde des Hebräischen besessen und gelegentlich Spuren dieser seiner gelehrten Kunde bei den Ergänzungen verraten hätte.

Beachtet man ferner die oben besprochene Thatsache, wie leicht ein Ergänzer bei kleineren Zusätzen teils unbewusst teils bewusst an die Redeweise seines oft gelesenen Originals anknüpfen und in die Redeweise desselben einbiegen konnte[1], so wird man es nicht mehr als Beweis für die Einheitlichkeit des ersten Evangeliums anführen dürfen, dass auch die Zusätze eine Reihe von den im Evangelium sonst beliebten Redewendungen enthalten, zumal wenn sie gut griechisch und so allgemeiner Art waren, wie ἀποκριθείς, λέγων, προσελθών, ἀναχωρεῖν u. s. w.[2].

Mit dem Hinweis darauf, dass auch in den Ergänzungen, zum Teil sogar in ganz kurzen Interpolationen, Ausdrücke wie καὶ ἰδού, λέγων, προσελθών, τότε, συναχθέντες vorkommen, dürfte es unmöglich sein, den Beweis für die Spracheinheit zu verfechten[3].

IV.

Um den sprachlichen Beweis für die Verschiedenheit von Evangelist und Ergänzer zu vollenden, ist es notwendig, auch noch den stilistischen Gegensatz, welcher zwischen den grösseren Ausführungen beider besteht, etwas näher zu betrachten.

Es ist bekannt, wie sehr sich die grösseren Redeabschnitte des Mt durch eine musterhafte rhetorische Form auszeichnen. Dagegen ist die Schilderung in den grösseren Ergänzungen zwar sachgemäss und ver-

[1] Eher könnte man bei einigen Stellen an der Wiederholung einiger landläufiger Participien und Partikeln den ungeschickten Ergänzer erkennen. Das oft wiederholte ἐγερθείς 2, 13. 14. 20. 21, ἀναχωρεῖν 2, 13. 14 und ähnliches sprechen nicht gerade für jene schriftstellerische Gewandtheit, welche wir sonst bei dem eigentlichen Evangelisten antreffen. Darüber sogleich S. 245 mehr.

[2] Übrigens sind unter den von Wernle S. 123 angeführten 12 Ausdrücken, welche bei Mt besonders beliebt gewesen sein sollen, zwei (ἄγγελος κυρίου und ἵνα πληρωθῇ κτλ.), die nur in den Zusätzen; zwei andere (συντέλεια τοῦ αἰῶνος, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας), die nur im Protomatthäus vorkommen.

[3] Vergl. Holtzmann, Theol. Literaturzeitung 1900 Nr. 1, S. 7.

ständig, aber doch ohne jeden poetischen oder rhetorischen Schwung (vergl. Mt 1, 18—3, 1; 27, 3—10; 27, 62—28, 2 bez. 28, 9—15; 17, 24—27).

Nun ist es ja klar, dass teils der Gegenstand, teils die Stelle, welche eine Erzählung einnimmt, oft die Art und Weise der Schilderung bestimmen. Die Geburtsgeschichte bot keinen Anlass zu einer so rhetorischen Schilderung, wie sie sich etwa Mt 5 oder 23 findet. Aber selbst da, wo sich der Ton der Erzählung etwas hebt, vermisst man beim Ergänzer die Anwendung jener stilistischen und rhetorischen Redefiguren, welche in reichem Masse die Redestücke darbieten.

Antithese und Anaphora sind die Lieblingsfiguren des Logiographen. Von beiden findet sich in den Zusätzen nicht nur keine Spur, sondern es sind sogar deutliche Anzeichen der Unfähigkeit des Verfassers, sie anzuwenden, vorhanden.

Namentlich zeigt sich diese Verschiedenheit bei der Anaphora.

Unter Anaphora versteht man die absichtliche Wiederholung eines Wortes oder einiger Worte zu Anfang des Satzes, um ihnen grösseren Nachdruck zu verleihen und so Gemüt und Phantasie der Hörer zu erregen.

Nicht jede beliebige Wiederholung eines Wortes, Gedankens oder Satzteils ist eine Anaphora. Werden Worte wiederholt, die gar nicht besonders betont sein sollen, oder welche mit der Erregung des Gemütes nichts zu thun haben, so ist das selbst im Griechischen und Lateinischen, abgesehen von bestimmten Phrasen, in denen Wiederholungen geradezu üblich sind[1], ein stilistischer Fehler. Gewiss sind z. B. die in der geschäftlichen Prosa, im Gerichtsstil gebräuchlichen, ja notwendigen Wiederholungen, die regelmässigen Verweise oder pedantischen Gewohnheitswendungen, keine Anaphora. Sie haben jedenfalls die entgegengesetzte Wirkung wie die eigentliche Anaphora.

Der Bearbeiter der Logia im ersten Evangelium ist, wie bemerkt ward, ein Meister in Anwendung der Anaphora. Kaum braucht hier auf die 9 Seligpreisungen hingewiesen zu werden, auf das immer eindringlicher wiederkehrende ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (5, 21), auf sein gewaltiges Wehe, welches das ganze 23. Kapitel durchhallt, oder auf die herrliche Scene des jüngsten Gerichts mit ihrem stereotypen τότε ἀποκριθήσεται — τότε ἀποκριθήσονται. Das gerade Widerspiel dieser Fähigkeit, die Wortwiederholung im Dienste der Rhetorik als Anaphora eindrucksvoll anzuwenden, finden wir in den Ergänzungen.

Nicht selten wiederholt der Verfasser Worte bald aus dem Bestreben,

---

[1] Vitam vivere, χαρὰν χαίρειν, θησαυρίζειν θησαυρούς (Mt 6, 20).

seine Angaben mit der Vorlage zu verbinden, bald infolge einer gewissen stilistischen Ungewandtheit. Mehrfach sucht er die Anaphora nachzuahmen und das macht einen langweilenden, hie und da sogar abstossenden Eindruck.

Die ermüdenden Wiederholungen der Einführungsworte (τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν) ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου) sind keine Anaphora oder — wenn sie als solche beabsichtigt sind — zeigen sie klar genug, dass ihr Urheber eine andere Auffassung von Anaphora hatte, als der eigentliche Evangelist. Ebensowenig entspricht es der Redeweise des Protomatthäus, wenn Mt 2, 19—20 fast wörtlich Mt 2, 13 nachbildet, oder wenn Mt 27, 65—28, 20 einige Worte wiederholt, z. B. πορεύεσθαι, κουστωδία mehrfach gebraucht.

Wenn dem aber so ist, so werden die Zusätze am allerwenigsten gerade dem Schriftsteller zugeschrieben werden dürfen, welcher sich auf die Rhetorik so gut verstand.

Wer andrerseits beachtet, wie gross die Wirkung ist, welche der Bearbeiter der Logia gerade durch seine rhetorische Begabung, durch die häufige Anwendung der rhetorischen Formeln, der Antithese, der Anaphora, der Verwandlung kurzer Angaben des Marcusberichtes in Fragen, Aufforderungen, Antworten erreicht, wird diesen Schriftsteller nicht mit dem pedantischen Ergänzer verwechseln, welcher teils seine monotonen Redensarten ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν anwendet, teils einige Redewendungen seines Originals entwendet, um mit ihrer Hülfe seine Ergänzungen äusserlich einzufügen.

Zum Schluss sei endlich noch auf das hingewiesen, was allein schon für sich die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen dem, was dem eigentlichen Evangelisten (Protomatthäus) angehört, und dem, was der Ergänzer hinzugefügt hat, erweisen sollte (vergl. darüber im einzelnen „Eine Lücke der synoptischen Forschung“, S. 26 f.).

Bekanntlich besteht eine grosse Verwandtschaft im Ausdruck, in einzelnen Zusätzen und Correcturen zum Marcustext, zwischen dem ersten und dritten Evangelium.

Es war ein Missgriff von Wernle, dass er diese zahlreichen Beziehungen als zufällige hinstellte[1].

[1] S. 61: „Vieles bleibt einfach Zufall (!). Aber sicher ist, dass das dem Mt. und Lc. über Mr. hinaus gemeinsame Gut nicht durch eine gemeinsame verlorene Quelle und ebensowenig durch Benutzung des einen durch den andern zu erklären ist, sondern durch den frei fliessenden Mr.-Text und das frei reflektierende Verhältnis beider Evangelisten zu ihm.“

Die überaus sorgfältigen Untersuchungen von Hawkins (Horae synopticae 176) haben wieder gezeigt, dass irgend eine Beziehung zwischen diesen beiden Evangelien bestanden haben muss, und zwar eine solche, welche nicht durch die gemeinsame Benutzung einer weiteren Quelle, sondern allein durch die Kunde des einen Evangeliums durch das andere erklärt werden kann[1]. Eben dasselbe hebt aufs neue auch wieder Holtzmann, Theol. Literaturzeit. 1900, No. 1, S. 9 als conditio sine qua non der Lösung der synoptischen Frage hervor.

Man ist nach Holtzmann geradezu „genötigt", eine gewisse Bekanntschaft des dritten Evangelisten mit dem Wortlaute des ersten anzunehmen[2], allerdings so, dass (wie auch ich betonte) nur von einer subsidiären, gelegentlichen, meist sogar nur gedächtnismässigen Benutzung die Rede sein kann. Nun könnte gegen dieses Verhältnis der Evangelien zu einander allerdings immer wieder die Ignorierung der Ergänzungen im Mt durch Lc angeführt werden. Denn es wird („Eine Lücke" 29) keiner Casuistik gelingen zu erklären, wie es kommt, dass Lc bei Kenntnis der Geburtsgeschichte des Mt eine in jeder Beziehung abweichende Darstellung geboten hat.

Aber gerade diese Schwierigkeit wird gelöst durch die Scheidung von Protomatthäus und Ergänzer, wie das Holtzmann zu meiner Freude ausdrücklich zugesteht[3]. Nur so auch wird es erklärlich, dass zu der Zeit, da Lc schrieb, der Wortlaut des ersten Evangeliums (d. h. Mt 3, 1 f.) schon im kirchlichen Gebrauch sein und sich einer allgemeinen Bekanntschaft erfreuen konnte.

So endlich würde auch die Entstehung des Lc-Evangeliums überhaupt erklärt sein. Wenn Lucas unser zweites Evangelium, die Quellen von Acta und Protomatthäus gekannt hätte, so können, bei der im übrigen trefflich von Wernle nachgewiesenen Arbeitsweise dieses Evangelisten, alle Einzelheiten seines Evangeliums (abgesehen von der Vorgeschichte[4]) ungezwungen hergeleitet werden[5].

---

[1] Hawkins sagt a. a. O. these supplements.. were first made in one of these two later Gospels, and then were carried across (whether intentionally or inconsciously) to the other.

[2] Hier und da zeigt sich sogar eine gewisse oppositionelle Stellungnahme des Lc gegen Mt.

[3] A. a. O. S. 9: „Wäre nun der von Lucas benutzte Matthäus, etwa nach Soltaus Schrift, in dem von diesem Gelehrten konstruierten Protomatthäus wiederzuerkennen, so fielen fast alle Schwierigkeiten, die der Annahme entgegenstehen, hinweg." S. auch Feine im Theol. Literaturblatt 1900 S. 220.

[4] Für diese ist in der That noch eine besondre „Jugendlegende" als Quelle anzunehmen. Ihre Herkunft ist ja auch — wie jeder Verständige einsehen muss — eine völlig andere als die der meisten übrigen Erzählungen. Stil und Anschauungsweise weichen ab.

[5] Vergl. „Eine Lücke der synopt. Forschung", S. 36 f.

Von unsern vier Evangelien — so wie sie vorliegen — ist höchstens[1] das dritte eine einheitliche schriftstellerische Leistung. Das zweite Evangelium hat — ausser kleineren Correcturen — später einen Abschluss von 16, 9—20 erhalten, dem vierten ist (ausser dem Prolog) das 21. Kapitel von einem Ergänzer hinzugefügt worden.

Auch das erste Evangelium liegt uns aller Wahrscheinlichkeit nach erst in einer zweiten Auflage vor. Die Behandlung der Kindheitsgeschichte im dritten Evangelium machte es erwünscht, dass auch dem ersten Evangelium, welches schon in liturgischem Gebrauche stand und überall beliebt war, eine Geburtsgeschichte und Genealogie Jesu voraufgeschickt wurde, und zwar im Gegensatz gegen Lc nur „soweit sie auch schriftmässig begründet werden konnte“ (ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν). Unser kanonischer Matthäus ist diese zweite ergänzte Auflage eines älteren Evangeliums, welches selbst lediglich aus Marcusperikopen und Logiaabschnitten bestand.

Man hat m. E. bis jetzt zu wenig Rücksicht darauf genommen, dass unsre vier kanonischen Evangelien deutliche Spuren davon tragen, dass sie in eine gewisse Concurrenz getreten, dass Schlussredactionen die ihnen anhaftenden Mängel zu beseitigen bestrebt gewesen sind.

Das späteste der synoptischen Evangelien, das Lucasevangelium, konnte schon in den Eingangsworten mit Stolz darauf hinweisen, dass es unter Berücksichtigung des vorhandenen Quellenmaterials alles am genauesten (ἀκριβῶς) und in der richtigsten Ordnung[2] (καθεξῆς) erzählt habe. Beim Marcusevangelium fanden seine Ergänzer (neben kleinen Correcturen) einen Zusatz über die Erscheinungen Jesu 16, 9—20 notwendig, damit ihm nicht das beste fehle. Zur besseren Beglaubigung des vierten Evangeliums ward Joh 21 hinzugefügt (vergl. namentlich 21, 7. 20—25, die auch mit Rücksicht auf den Zusatz von Mt 16, 17—19 notwendig erscheinen mochten). Sollte da eine Schlussredaction dem in der Kirche vor allem beliebten ersten Evangelium gefehlt haben?

Die Geburtsgeschichte wie die Tendenz der Reflexionscitate, die Pilatus- und die Petruslegenden zeigen deutlich genug, weshalb eine werdende katholische Kirche eine solche Ergänzung für notwendig halten musste.

---

[1] Selbst da könnten möglicher Weise Teile der Vorgeschichte und der Emmausepisode später eingelegt sein.

[2] Darin liegt ja nach Ansicht seines Verfassers vornehmlich seine Existenzberechtigung, dass es die Ordnung und die Thatsachen besser, im genaueren Anschluss an Mc und Logia beibehalten habe, als Mt.

[Abgeschlossen am 6. August 1900.]

Miscellen.

Von Professor D. Eberh. Nestle in Maulbronn.

1.

Das Neue Testament.

In einer Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft wird man auch die Frage aufwerfen dürfen, wie es mit dem griechischen Titel des „Neuen Testamentes“ steht. Dass derselbe fast überall η καινη διαθηκη lautet, ist allgemein bekannt. Aber die unter den Auspicien des Papstes 1889 veröffentlichte photographische Facsimile-Ausgabe des Codex Vaticanus ist betitelt: Η ΝΕΑ ΔΙΑΘΗΚΗ. Siehe Theol. Litz. 1890 n. 16 Sp. 393 (im Register unter Διαθήκη fehlend) und E. Nestl,e Septuagintastudien 2, 15.

Ist dieser römische Titel völlig vereinzelt, oder findet er sich auch auf anderen Druckausgaben? und wann? und wo?

Im N. T. selbst haben wir neben dem häufigen καινὴ διαθήκη einmal Heb 12, 24 καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ; ähnlich wie neben dem καινὸς ἄνθρωπος, zu dem man sich ἀνανεοῦσθαι soll, (Eph 2, 15; 4, 24) einmal (Col 3, 10) den νέος ἄνθρωπος ἀνακαινούμενος.

Aus den Kirchenvätern habe ich mir einiges Material gesammelt. In der Athanasianischen Synopsis z. B. (Migne 28) heisst es zum Eingang: Sp. 289.

Τὰ δὲ τῆς Καινῆς Διαθήκης πάλιν ὡρισμένα τε καὶ κεκανονισμένα βιβλία ταῦτα.

Ebenso zum Schluss: Sp. 293 τοσαῦτα καὶ τὰ τῆς Καινῆς Διαθήκης βιβλία.

Aber wo nun das A. und das N. T. zusammengefasst wird, Sp. 296 heisst es: ὡς οὖν εἴρηται ἐν τούτοις πάντα τὰ τῆς Παλαιᾶς καὶ τὰ τῆς Νέας Διαθήκης βιβλία.

Ebenso heisst es nachher bei der Aufzählung der einzelnen Bücher in der Überschrift Sp. 384:

ἀρκτέον δὲ καὶ τῶν τῆς Καινῆς Διαθήκης βιβλίων, dagegen weiterhin bei Aufzählung der Antilegomena Sp. 431 dreimal νέας: ἑκατέρας Διαθήκης, τῆς Παλαιᾶς δηλαδὴ καὶ Νέας, Τῆς Νέας πάλιν Διαθήκης ἀντιλεγόμενα, ἐξαιρέτως τῆς Νέας Διαθήκης.

Noch Photius 109 (H p. 154 B p. 89) schreibt vom alexandrinischen Clemens, er handle in den Hypotyposen περὶ ῥητῶν τινων τῆς τε Παλαιᾶς καὶ Νέας Γραφῆς. Keine der Ausgaben, deren Titelblätter in Schaff's Companion to the Greek Testament facsimiliert sind, hat νέος, sondern entweder Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ (mit oder ohne Accente), so Colinaeus 1534, Elzevir 1633, Mill 1707, Bengel 1734, Wettstein 1751, oder ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΑΠΑΝΤΑ, Stephanus 1550 oder ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ, so Stephanus 1551.

Auf Druckausgaben kenne ich νέος noch vom Gesamttitel der Aldina von 1518: Πάντα τὰ κατ' ἐξοχὴν βιβλία θείας δηλαδὴ Γραφῆς Παλαιᾶς τε καὶ Νέας. Auch vor der Genesis steht noch einmal, wenigstens nach dem Strassburger Nachdruck des Cephaleus 1526: Η ΘΕΙΑ ΓΡΑΦΗ ΠΑΛΑΙΑ ΤΕ ΚΑΙ ΝΕΑ. Desselben Druckers N. T. von 1524 hat nur ein lateinisches Titelblatt; ebenso die Complutensis und die erste Ausgabe des Erasmus.

Ich kann die Frage nicht weiter verfolgen[1]; selbstverständlich ist ja, dass man, namentlich wo καὶ in der Reihe war, lieber παλαιὰ καὶ νέα sagte; immerhin ist es interessant zu wissen, was gerade bei einer so monumentalen Ausgabe wie der photographischen des Codex Vaticanus Anlass gab, von dem uns geläufigen Titel abzuweichen.

2.

„Unser täglich Brot."

Nicht um eine neue etymologische Erörterung des Wortes ἐπιούσιος (Mt 6, 11; Lc 11, 3) soll es sich in den folgenden Zeilen handeln, sondern um den Hinweis auf eine alte, ja die älteste Erklärung desselben, die bisher nicht genügend beachtet wurde.

Weder Meyer-Weiss, noch Holtzmann führen aus Tischendorf's octava, die doch den wenigsten Studenten zugänglich ist, an, dass der Cureton'sche Syrer an beiden Stellen, ἐπιούσιον durch אַמִּינָא „das beständige, fortwährende" Brot wiedergiebt, ebenso in Lc der für

[1] Mancherlei Material ist bequem zu entnehmen aus Zahn's Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1 (1900).

11. August 1900.

Mt fehlende Lewis-Syrer. Ganz ebenso haben die syrischen Thomas-Acten (S. 313 ed. Wright) „das beständige Brot des Tages“.

Dies אמין ist im syrischen A. T. regelmässige Wiedergabe des hebräischen תָּמִיד; vgl. Num 29, 11. 19. 22. 25 u. s. w.; Esr 3, 5; Neh 10, 34; vor allem aber Num 4, 7 לֶחֶם הַתָּמִיד LXX, ἄρτοι οἱ διὰ παντός, „das tägliche Brot“ wie Luther hier, genau wie im Vater-Unser, übersetzte, ܠܚܡܐ ܐܡܝܢܐ, V. 16 מִנְחַת הַתָּמִיד LXX ἡ θυσία ἡ καθ’ ἡμέραν. Schon J. R. Crowfoot hat 1870 in seinen Fragmenta Evangelica auf diese Stelle verwiesen, und, da die LXX תָּמִיד auch durch ἐνδελεχῶς wiedergiebt (Ex 29, 38. 42), den syrischen Ausdruck durch τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐνδελεχῆ τῆς ἡμέρας wiedergegeben; letzteres ohne sachlichen Grund.

Aus dem Syrer ist diese Übersetzung auch ins Armenische übergegangen. Und Sergius Malea, der 1773 in Jerusalem eine Collation armenischer Handschriften vornahm, die für die Septuaginta-Ausgabe von Holmes-Parsons verwertet wurde, hat zu 2 Macc 1, 8 καὶ προεθήκαμεν τοὺς ἄρτους, wo von den Schaubroten die Rede ist, den Befund seiner armenischen Handschriften in griechischer Fassung so wiedergegeben: τοὺς ἄρτους ἐπιουσίους κυρίῳ. Dies der Ursprung der „interessanten Notiz von Grimm“, auf die G. A. Deissmann, Neue Bibelstudien 41f. aufmerksam machte, ohne ihren Ursprung und damit ihre Bedeutungslosigkeit für die Erklärung des neutestamentlichen Wortes zu kennen.

Noch merkwürdiger ist nun aber, dass Jahrhunderte vor dem Bekanntwerden des Cureton’schen Syrers eine hebräische Übersetzung des Matthäusevangeliums ganz dasselbe תָּמִיד zur Wiedergabe des ἐπιούσιος verwendet hat, das dem אמין des alten Syrers zu Grunde liegt. Es ist der von Seb, Münster und Tillet-Mercier im 16. Jahrhundert mehrfach herausgegebene hebräische Matthäus, der, wie wir jetzt wissen, von dem im 14. Jahrhundert lebenden Juden Schemtob ben Schaphrut (oder Schaprut) herrührt. Man vergl. die von einem Schüler Lagarde’s veranstaltete Ausgabe: Des Schemtob ben Schaphrut hebraeische Übersetzung des Evangeliums Matthaei nach den Drucken des S. Münster und J. du Tillet-Mercier neu herausgegeben von Dr. Adolf Herbst (Göttingen 1879)[1]. Schemtob übersetzt mit einer im biblischen Hebräisch

[1] Vgl. zum Bibliographischen der Einleitung meine Anzeige im Lit. Centr. Bl. 1880 Nr. 11. Erwähnenswert aus dieser Übersetzung ist auch, dass Schemtob ἀπὸ τοῦ πονηροῦ durch מכל רע „von allem Bösen“ wiedergab, was Münster freilich in מרע corrigierte. Die gleiche Übersetzung bietet auch das äthiopische N. T. — Von Grotius und daraus in Pole’s Synopsis ist der Hebräer Münsters noch angeführt; trotz Herbst scheinen ihn unsre modernen Commentatoren nicht zu kennen.

nicht belegten Adjectivbildung von את לחמנו תמידי תן לנו היום: תמיד Dass nun im N. T. ἐπιούσιος wirklich Übersetzung eines ursprünglichen לֶחֶם הַתָּמִיד sei, möchte ich nicht behaupten; aber das Zusammentreffen des alten Syrers und mittelalterlichen Juden in dieser Wiedergabe ist doch sehr beachtenswert, zumal wenn man zu dem καθ' ἡμέραν von Nu 4, 16 noch die ἐφήμερος τροφή von Jac 2, 15 vergleicht. Ob die im Auftrag der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehene Bibel in Nu 4, 7 Luthers „tägliches Brot" auch dann in „das beständige Brot" umgeändert hätte, wenn sie diesen Zusammenhang mit dem Vater-Unser durchschaut hätte? Sonst hat man Luthers „täglich" für תָּמִיד ganz ruhig stehen lassen, und auch die englische Übersetzung, die Nu 4, 7 the continual bread hat, giebt anderswo, worauf schon Crowfoot in seinen ergänzenden Observations (1872 p. 10) aufmerksam machte, dies תָּמִיד durch daily wieder. „Unser täglich Brot", „our daily bread" ist am Ende bis auf weiteres doch noch die beste Übersetzung des rätselhaften ἐπιούσιος.

3.

Die Fünfteilung im Werk des Papias und im ersten Evangelium.

Arthur Wright schreibt in seinem Buche Some New Testament Problems (London 1898) aus Anlass einer im Jahr 1894 erschienenen Schrift Papias on S. Matthew (London, Longmans), welche das Zeugnis des Papias über Matthäus dahin deutete, dass Matthäus die alttestamentlichen Weissagungen über den Messias gesammelt und erklärt habe, woraus dann die ältesten Christen ihre messianischen Erörterungen schöpften (p. 266):

> „even if λόγια might mean „(Messianic) prophecies", S. Matthew cannot have filled five books by merely copying them and writing them down, but we know from Eusebius that such was the length of the treatise in question.

Ich verstehe nicht, wie Wright zu dieser Angabe kommt. Bei Eusebius steht doch nur, dass das Werk des Papias fünf Bücher umfasst habe, nicht die Logia-Sammlung des Matthäus.[1] Diese Angabe

[1] h. e. 3, 38: Τοῦ δὲ Παπία συγγράμματα πέντε τὸν ἀριθμὸν φέρεται, ἃ καὶ ἐπιγέγραπται Λογίων κυριακῶν Ἐξηγήσεως. Τούτων καὶ Εἰρηναῖος ὡς μόνων αὐτῷ γραφέντων μνημονεύει ὧδέ πως λέγων·

> Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας .... ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἑαυτοῦ βιβλίων. ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα.

veranlasst mich aber auf die mir schon lang aufgefallene Thatsache hinzuweisen, dass auch im Matthäus-Evangelium eine Fünfteilung der Herrenreden vorliegt, und daran die Frage zu knüpfen, ob nicht zwischen dieser Fünfteilung bei Matthäus und den fünf Büchern der papianischen Erklärung von Herrenworten ein Zusammenhang bestehen könne.

Fünfmal lesen wir bei Matthäus eine fast völlig gleiche Formel:

7, 28 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, am Schluss der Bergrede;

11, 1 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ, am Schluss der Aussendungsrede.

13, 53 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν τὰς παραβολὰς ταύτας, nach den 7 Gleichnissen vom Himmelreich.

19, 1 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, nach der Warnung vor Ärgernis, der Weisung zu vergeben, dem Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht;

26, 1 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους, nach der eschatologischen Rede und den eschatologischen Gleichnissen.

Die Formel bildet in Matthäus jedesmal den Übergang zu einem neuen Abschnitt, und der Einschnitt kann teils vor teils hinter einer solchen Übergangsformel gemacht werden. Bei 19, 1 und 26, 1 haben sich die neueren Herausgeber an die Kapiteleinteilung des Stephan Langton angeschlossen, bei 11, 1 drucken sie den Vers als Bestandteil des vorhergehenden Abschnittes, wie es Langton selbst in C. 7 und 13 gethan hatte.

Durch diese Formel — es ist die einzige derartige im ersten Evangelium — werden 5 Gruppen von Herrenreden gebildet (Bergpredigt, Aussendung, Gleichnisse, Versöhnlichkeit, Eschatologie); und da nun des Papias Werk λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βιβλία ε' (oder συγγράμματα πέντε) betitelt war,[1] legt sich die Frage nahe, ob ein Zusammenhang zwischen dieser doppelten Fünfteilung besteht, ob etwa Papias eine fünfteilige Sammlung von Herrenreden kannte, die er seiner Erklärung zu Grunde legte, und die auch in unserem ersten Evangelium verarbeitet wäre. Die aus den einzelnen Büchern des Papias erhaltenen Bruchstücke lassen, soweit ich sehe, den Inhalt seines Werks nicht deutlich erkennen; und fünfteilige Werke hat es viele gegeben, vom fünfgeteilten Pentateuch und Psalter an, und so könnte die Wiederkehr der Fünfteilung im ersten

[1] Zum Titel s. jetzt Zahn, Forschungen 6 (1900) S. 131 f; auch von Hegesipp kennt Eusebius nur 5 Bücher, s. ebenda S. 243, 247.

Evangelium und bei Papias ganz zufällig oder unabhängig, wie auch beiderseits durch das A. T. beeinflusst sein. Es verlohnt sich aber doch auf sie hinzuweisen, da die bisherigen Matthäus-Commentare das unterliessen. Die Frage, ob die Formel, da wo sie in Mt zum letztenmal vorkommt (26, 1) nach Nösgen auf C. 21—25, oder nach Kübel nur auf C. 23—25, oder auf alle Reden zurückblicke, ist wohl mit Meyer-Weiss dahin zu entscheiden, dass beides der Fall ist; sie fasst die Reden des letzten Abschnittes mit denen des ganzen Evangeliums zusammen.

[Abgeschlossen am 4. Mai 1900.]

Ein neues Hülfsmittel zum Bibelverständnis.

Vom Herausgeber.

Es ist vielleicht die schwerste Last, die auf der modernen Zeit in ihrem Verhältnis zur Bibel ruht, dass der Forscher ihr gegenüber jede Naivität verloren hat. Zwischen den Leser und seinen Text drängen sich sofort die Schatten von Grundschrift und Redactor, von ursprünglichem Text und erster, zweiter, dritter Überarbeitung. Überblickt er ein Capitel, so überblickt er zumeist ein Trümmerfeld. Die Bausteine liegen wild durcheinander und der Blick irrt ohne Ruhepunkte von einem Stück zum andern. Und dazwischen wuchert bald üppig, bald spärlich das Unkraut zahlreicher Textverderbnisse, die Folge sorgloser Überlieferung. Es ist kein Zweifel, dass diese sichtende, zerreissende und wieder verbindende Arbeit mehrerer Decennien notwendig und nützlich war. Kein Vorwurf ist thörichter als der, dass nur der rohe Zerstörungstrieb diese Arbeit geleitet habe. Aber es ist begreiflich, dass der Vorwurf erhoben worden ist. Dem, der dieser Arbeit ferne stand, musste sich die Frage aufdrängen: cui bono? Denn nicht überall und nicht immer war von den Vertretern der letzte sehr positive Zweck der ganzen Arbeit deutlich ans Licht gestellt worden, und es ist vorgekommen, dass die Untersuchungen wohl wirklich, wenn auch nur unbewusst, von dem Streben getragen waren acutius quam verius zu reden. Wieviel positiver Gewinn dieser energischen Arbeit verdankt wird, mag eine spätere Zeit unparteiisch abwägen. Dass der Zuwachs an Erkenntnissen nicht verächtlich ist, wird sie ohne Zweifel anerkennen. Aber auch die gerechteste Würdigung des Gewinnes giebt uns die verlorene Naivität nicht wieder, giebt uns keine Möglichkeit, den Quellen anders als mit grübelndem Misstrauen gegenüber zu treten. Dieser Verlust an Naivität, der einer erfolgreichen, wahrhaft geschichtlichen Würdigung der Thatsachen tödlich werden kann, wird erst dann einigermassen ausgeglichen sein, wenn

die durch die kritische Arbeit ermöglichte Betrachtungsweise so fest und innerlich einheitlich geworden ist, dass auch die Fragmente ohne viel Reflexion zusammenschiessen, wie die Partikel bei der Krystallbildung.

Durch diese Lage der Wissenschaft ist es dem Laien fast unmöglich, ein selbständiges Urteil in diesen Fragen zu gewinnen. Aber selbst der Fachgenosse hat unter Umständen Mühe, auch auf alle die Seitenpfade zu folgen, die durch die unermüdliche Weiterarbeit erschlossen werden. Unter solchen Umständen ist es ein sich von selbst einstellendes Bedürfnis, von Zeit zu Zeit den Bestand einmal zu inventarisieren. Vor zwanzig und dreissig Jahren schuf man Bibelwörterbücher für die breiteren Schichten der Gebildeten, in denen man den Ertrag der Forschung übersichtlich zusammenzufassen suchte. Heute schreibt man Bibelwörterbücher für die Fachgenossen, in denen sie über den Stand der Dinge orientiert werden. Die klassische Philologie erhält in der Neubearbeitung der Pauly'schen Realencyclopädie ein Werk, das in seiner Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit geradezu mustergültig genannt werden kann, und das nicht nur sammelt und verzeichnet, sondern das Wissen auch wirklich bereichert. Für die Theologie ist eine Arbeit in diesem Stile unmöglich. Dazu ist das Gebiet zu gewaltig, sind die Gesichtspunkte, nach denen der Stoff zerschnitten werden müsste, zu vielseitig, ganz abgesehen davon, dass die Rücksicht auf die Abnehmer eines solchen Werkes für eine weitgehende Teilnahme der verschiedenen Richtungen Sorge tragen muss. Dadurch ist es unmöglich, den einzelnen Materien so viel Raum zur Verfügung zu stellen, dass eine bei aller Kürze wirklich erschöpfende Behandlung der Probleme möglich wäre, sowie, dass dem Ganzen ein durchaus einheitliches Gepräge verliehen wird. Gerade bei den biblischen Gegenständen — abgesehen von der Geographie, Topographie und Naturkunde — wird sich der Mangel an Einheitlichkeit naturgemäss am meisten geltend machen, weil hier die Gleichmässigkeit der Grundanschauungen notwendig ist, um den Benützer vor Verwirrung zu schützen.

Diesem Bedürfnis hilft für englische Theologen und solche, die Englisch verstehen, ein neues Bibelwörterbuch ab, das unter dem Titel „Encyclopaedia Biblica“ zu erscheinen begonnen hat, und von dem der erste Band vorliegt[1]. Der geistige Vater ist der nur allzufrüh verstorbene

[1] Encyclopaedia Biblica. A critical dictionary of the literary, political and religious history, the Archeology and natural history of the Bible. Ed. by J. K. Cheyne and J. Sutherland Black. Vol. I. A—D. London, A. a. Ch. Black. 1899. 1 £. (Subscriptionspreis für die vier Bände war 3 £; er ist mit Ende 1899 erloschen.)

W. Robertson Smith, der Geist mit historischem Blick und philologischer Gelehrsamkeit verband. Die Ausführung übernahmen Cheyne und Black, der ehemalige Hülfsredacteur der Encyclopaedia Britannica unter Benutzung des von Smith hinterlassenen Materials und unter Heranziehung zahlreicher Gelehrter Englands und des Continentes. In einer typographisch wahrhaft musterhaften Form ist hiermit dem Bibelforscher ein Hülfsmittel geboten, in dem der heutige Stand unparteiischer wissenschaftlicher Forschung niedergelegt ist. Hier kommen nun die für das Neue Testament betreffenden Artikel in Betracht; die alttestamentlichen, die zum grössten Teil aus der Feder von Cheyne geflossen sind, lasse ich bei der Beurteilung beiseite. Über sie hat J. Wellhausen[1] das Urteil gefällt, dass nicht immer sicheres und hypothetisches scharf genug von einander getrennt werde und dass bei der Annahme von Hypothesen, namentlich solcher der Assyriologen, nicht immer das notwendige Mass von Besonnenheit und Nüchternheit beobachtet worden sei. Wellhausen hat das Urteil mit dem Hinweis auf einzelne Beispiele begründet, bei denen es allerdings nicht zu leugnen ist, dass man Eintagsfliegen ein ewiges Leben zugetraut zu haben scheint. Die Lage ist bei dem Neuen Testament wesentlich anders und der freie kritische Standpunkt ('advanced' criticism), zu dem sich die Herausgeber bekennen (p. IX), nimmt sich gegenüber einzelnen alttestamentlichen Beiträgen schon „gemässigt" genug aus. Daraus aber folgt für jeden, der vorurteilslos denkt, dass die kritische Arbeit, die auf dem Felde des Neuen Testamentes eben wesentlich älter ist, in sich selbst die Zügel trägt, die ein zu weites Abirren von dem Wege der Wahrheit verhindern. Dennoch berührt es auffallend, dass in einem Bibelwörterbuche, in dem der kritische Standpunkt so energisch betont und auch wirklich durchgeführt ist, das 17 enggedruckte Spalten füllende Litteraturverzeichnis den Namen Ferd. Christian Baur gar nicht erwähnt, und dass in ihm auch für die von der Tübinger Schule herausgegebenen Theologischen Jahrbücher kein Platz gewesen ist. Es soll gewiss damit nicht gesagt sein, dass hierbei irgend welche Absicht vorlag. Aber es scheint mir diese Lücke der Litteratur doch charakteristisch und in gewisser Weise auch eine Kritik des 'advanced' criticism zu sein. Denn diese Thatsache allein kann zeigen, wie rasch Hypothesen vergessen werden, auch wenn sie auf das energischste und nachhaltigste die wissenschaftliche Arbeit befruchtet und in bestimmte Bahnen gewiesen haben. Aber man findet in diesem Litteraturverzeichnis

[1] In seiner Anzeige des ersten Bandes, Deutsche Litteraturzeitung 1900, No. 1.

auch noch andere Lücken. Auch der Name Harnacks wird dort nicht genannt und für die „Texte und Untersuchungen“ ist eine Abkürzung nicht vorhanden. Das dürfte wohl, wie die vorhin genannte Unterlassung, darauf zurückzuführen sein, dass dieses Bibelwörterbuch das Alte Testament und dessen Probleme unverhältnismässig stark in den Vordergrund treten lässt. Zum Teil mag der Umstand daran schuld sein, dass der Plan zu diesem Bibelwörterbuch von einem Vertreter des alttestamentlichen Faches gefasst und von einem solchen auch zur Ausführung gebracht worden ist, zum Teil liegt es wohl daran, dass in England die kritische Arbeit sich eben ganz besonders energisch der alttestamentlichen Probleme angenommen hat. Endlich ist bei einem Bibelwörterbuche ganz naturgemäss durch den Umfang des Stoffes ein stärkeres Hervortreten des Alten Testamentes bedingt. Aber auffallend bleibt es immerhin, dass gerade für die neutestamentlichen Gedanken bei den zusammenfassenden Artikeln recht wenig Raum übrig bleibt. Ich greife willkürlich einige Artikel heraus.

In dem Artikel „Angel“ von G. Buchanan Gray werden in sechs zum Teil verhältnismässig umfangreichen Paragraphen die alttestamentlichen Engelvorstellungen erörtert, während für die Apokryphen, das Neue Testament, Jesus und Paulus im ganzen nur drei Paragraphen übrig bleiben. Zunächst wird hier das Verhältnis der Engel zu Jahwe in der vorexilischen Zeit beschrieben, ihre Functionen erwähnt und die weitere Entwicklung kurz skizziert. Aber in dieser Erörterung ist die wünschenswerte Klarheit und Übersichtlichkeit der Disposition zu vermissen, die gerade bei einem Nachschlagebuch das allererste Erfordernis bildet. Die spätere Zeit, die für die Beurteilung der neutestamentlichen Vorstellungen unentbehrlich ist, wird sehr summarisch durch Hinweis auf Tobit und Henoch abgemacht. Der Herausgeber Cheyne hat in einer Bemerkung (p. 167) wenigstens auf den Einfluss des Parsismus noch hingewiesen. Aber damit ist es doch nicht gethan, dass man die Amešaspends heranzieht[1], um die Siebenzahl der Engel (Tobit 12, 15; vergl. jedoch auch Ez 9, 2) zu erklären. Die andere, daneben herlaufende Vorstellung von einem Himmelsheer, in dem es natürlich bestimmte Rangstufen geben muss, ist jedenfalls für die volkstümliche Anschauung weit wichtiger gewesen. Denn nur so ist es erklärlich, wie der Gedanke an bestimmte Schutzgeister entstehen konnte, die den

[1] Auf sie hat bereits Winer im Realwörterbuch I, 329 aufmerksam gemacht; vergl. auch Kohut, Über d. jüdische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus in d. Abhandl. f. Kunde d. Morgenlandes IV, 3, 24 ff.

Menschen begleiten und ihn behüten, dass sein Fuss nicht über einen Stein straucheln kann. Auch die Schaffung bestimmter Engeltypen, deren Name ursprünglich doch bestimmte Functionen angedeutet haben wird, ist für die Entwickelung der religiösen Vorstellungen des Volkes nicht gleichgültig gewesen. Eine etwas eingehendere Darstellung dieser Vorstellungen, zu denen die Apokryphen doch nicht wenig Material liefern könnten, wäre daher nicht überflüssig gewesen. Denn gerade von hier aus empfangen die Vorstellungen, die im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden haben, erst ihre volle Beleuchtung, wie denn andrerseits diese Gedanken später im Gnosticismus sowohl als in der Kirche zu seltsamen, aber religiös sehr bedeutungsvollen Speculationen geführt haben. Dass Jesus diese volkstümlichen Vorstellungen bewahrt hat, ohne sie irgendwie zum Gegenstand einer theologischen Speculation zu machen, hätte noch stärker betont werden müssen. Sie sind für ihn untrennbar mit der Vorstellung von dem Himmel, den ihre Scharen erfüllen in einer rein geistigen Daseinsform (Mt 22, 30) und in dem sie teilnehmen an dem, was Gott bewegt. So freuen sie sich über den bussfertigen Sünder, wobei die heilige Scheu vor Gott noch nachwirkt, infolge deren die Engel an die Stelle Gottes selbst getreten sind. Denn nicht die Engel sind es in erster Linie, bei denen Freude herrscht, sondern Gott, der den verlorenen Sohn wieder bei sich aufnimmt, und dessen Gesinde an der Freude teilnimmt, wie das Gesinde jenes irdischen Vaters im Gleichnis.

Ein anderes Beispiel, dass die neutestamentlichen Partien stark verkürzt sind, bietet der Artikel „Canon". Über den Kanon des Alten Testamentes handelt auf 26 ½ Spalten in einer sehr eindringenden Erörterung K. Budde[1]; Robinson braucht für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons nur etwa 7 Spalten. Auf so knappem Raum lässt sich wohl eine ganz allgemeine Orientierung geben, aber nicht das, was man in einem derartigen Werke verlangt, wenn dieses überhaupt einen solchen Artikel in seinem Rahmen für notwendig erachtet. Stünde Robinsons Artikel etwa in der Encyclopaedia Britannica oder einem Werke ähnlichen Charakters, so würde man diese sachkundige und vorsichtige Übersicht unbedingt als mustergültig bezeichnen können. Aber in einem Werke, das in erster Linie dem Forscher, sei es auch nur dem, der eben wissenschaftlich zu arbeiten beginnt, dienen soll, müsste

[1] Vergl. seinen jüngst deutsch erschienenen Abriss einer Kanonsgeschichte (Giessen, Ricker, 1900).

man doch mehr bieten, als ein Netz mit so weiten Maschen. Robinson beginnt mit einer Erörterung über die Momente, die zu einer Kanonbildung in der christlichen Kirche führen mussten. Bedeutung der Worte und Thaten Jesu, dann die Schätzung der Apostel, die zu einer Sammlung von Evangelien sowie zu einer Zusammenstellung des litterarischen Nachlasses der Apostel führte. Apokalypse und Acta schlossen sich dann aus leicht verständlichen Gründen an. Auf diese allgemeine Einleitung folgt dann eine knappe Skizze der speciellen Kanonsgeschichte, bei der die Datierungen Lightfoots in der Regel zu Grunde gelegt sind. (Clemens 95, Barnabas 98, Ignatius 110), während für einzelne Schriften ein grösserer Spielraum offen gelassen wird (Didache 110—130, Hermas 110—140). Der Leser dieses Artikels wird kaum einen bestimmten Eindruck von den Problemen, um die es sich hier handelt, zu gewinnen vermögen. Die Fragen, die bei einer Übersicht zu berühren gewesen wären, hätten scharf hervorgehoben werden müssen. 1. Welche inneren Gründe führten zu einer Sammlung von Schriften, die neben dem Kanon (d. h. dem Alten Testamente) autoritative Geltung beanspruchten? 2. In welchen Stufen hat sich die Bildung des Kanons vollzogen? 3. Wie erklärt sich die Reduction der Sammlung, und warum sind Schriften, wie die Acta Pauli, der Hirte u. a., die einst ein so hohes Ansehen genossen, aus dem Kanon ausgeschieden worden? Sodann hätte es sich wohl empfohlen, die Litteratur in ihrem Verhältnis zum Kanon nicht nur chronologisch, sondern vor allem auch topographisch zu ordnen. Es müsste deutlicher gesagt werden, dass die Geschichte des Kanons in den verschiedenen Landeskirchen sehr verschieden gewesen ist und dass der Kanon der ägyptischen Kirche in einer bestimmten Epoche sich nicht mit dem Kanon der römischen Kirche deckte und dass der der Kleinasiaten von diesen beiden abwich. Auf diese Weise hätte ersichtlich gemacht werden können, welche Kirche am meisten an der Kanonbildung beteiligt war und welche Factoren dabei mitgewirkt haben. Damit wäre dann denen, die sich in diesem Artikel Rat holen wollen, besser gedient worden, namentlich, wenn nicht auf die Anführung der wichtigsten Belegstellen verzichtet worden wäre, als durch den jetzigen, doch nur für die oberflächlichste Orientierung geeigneten Artikel.

Es ist ja nicht zu verkennen, dass gerade in der Fassung derartiger, einen Überblick gewährenden Artikel für ein Wörterbuch eine ganz besondere Schwierigkeit besteht. Die richtige Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig ist schwer zu finden und die Probleme klar zu erörtern,

den Weg zur Lösung zu zeigen und dabei doch nicht gewisse räumliche Grenzen, die hier unumgänglich sind, einzuhalten, ist ganz sicher keine leichte Aufgabe. Immerhin besteht doch der Wert eines Nachschlagebuches eben darin, dass es auch über diese Frage ausreichend orientiert, wenn man sich nicht von vorne herein lieber auf den Standpunkt stellen will, principiell auf die Behandlung solcher Materien zu verzichten und nur das Detail zu einer wirklich genügenden Darstellung zu bringen. Ein solcher Verzicht hat ohne Zweifel auch seine Berechtigung. Aber andrerseits verlangt der Leser eines Bibelwörterbuches, der doch nicht nur in den Kreisen der Theologen zu suchen ist, gerade dann am ersten Aufschluss über solche Fragen, wenn er der eigentlichen Forschung ferner steht. Aber gerade ihm muss ein eignes Urteilen durch Heranziehen auch des Details, soweit es geeignet ist, die Kernfragen zu beleuchten, ermöglicht werden.

Der Schwerpunkt kann jedoch niemals auf die zusammenfassenden Artikel fallen. Vielmehr muss sich in der Behandlung des Details zeigen, ob Redaction und Bearbeiter ihren Aufgaben gewachsen waren. Und hierfür gelten die beiden Hauptgesichtspunkte, Reichhaltigkeit und Gründlichkeit. Je weniger ein Nachschlagebuch bei irgend einer topographischen, archaeologischen, botanischen Frage versagt, desto wertvoller ist es als Hülfsmittel auch für die wissenschaftliche Arbeit. Hat es daneben auch die litterarischen und biblisch-theologischen Einzelfragen in seinen Rahmen einbezogen und ausreichend zur Anschauung gebracht, so hat es Alles geleistet, was man billiger Weise verlangen kann. Gerade in jenen Artikeln bietet das Wörterbuch eine Fülle von Belehrung und Anregung. Da überall die neuesten Untersuchungen zu Grunde gelegt sind, stehen diese Artikel in der Regel auf der Höhe der Zeit. Ich möchte auch hier mich mit ein paar Beispielen begnügen. Die geographischen Artikel sind, soweit sie Palästina betreffen, zum grössten Teil von G. A. Smith bearbeitet. Sie orientieren im Allgemeinen vortrefflich und halten sich von der Sucht, die Localitäten um jeden Preis zu identificieren, fern. Wo der Verfasser identificiert, sind seine Gründe meist discutabel, wenn auch nicht immer zwingend. So sucht er mit Keim und der Mehrzahl der englischen Forscher (Robinson, Conder, Henderson, Ewing) Kapernaum in den Ruinen von Chân Minje, statt, wie es sonst meist geschieht, in Tell-Ḥum. Eine unparteiische Erwägung der in Betracht kommenden Stellen legt es doch näher, an Tell-Ḥum zu denken. Die beiden Stellen bei Josephus (vit. 72 Κεφαρνωκόν nach Niese, was sicher nicht richtig überliefert ist, und BJ III 10_8) müssen bei Seite

bleiben, da sich von hier aus überhaupt keine Entscheidung treffen lässt. Der Name hilft ebenfalls nicht, da die Combination von Minje mit מִינִים, den Judenchristen, die in Palästina sassen, mehr als zweifelhaft ist, und solche מִינִים wohl ebensogut in Kapernaum wie in seiner Nachbarschaft gesessen haben werden. Ihr Hauptsitz war zudem Kokabe in Nabataea. Die Itinerare geben wenig Ausbeute. Antoninus 7 (163, 5 Geyer) gewährt keinen Anhaltspunkt, und Arculfus (bei Adamnanus 25, ausgeschrieben von Beda 15) weist deutlich auf die Lage von Tell-Ḥum. Denn Chân Minje liegt nicht eingekeilt auf engem Raum zwischen Gebirge und See, während für Tell-Ḥum diese Beschreibung genau passt. Aus Eusebius ist ebenfalls nicht viel zu holen. Im Onomasticum p. 272, 96 Lagarde nennt er es ein zu seiner Zeit noch an der Grenze von Sebulon und Naphthali liegendes Dorf und p. 290, 79 giebt er die Entfernung von Chorazin an (in secundo lapide[1], cημείοις β'). Da es nun der Sitte des Euseb entspricht, Entfernungen nur da anzugeben, wo die Aussteinung der römischen Heerstrassen ihm solche ermöglichte[2], so ergiebt sich, dass Chorazin an einer auch über Kapernaum führenden Strasse gelegen haben muss. Man könnte an die von Norden her nach dem See führende via maris denken. Dann könnte Chorazin nicht mit Chirbet Keràze identisch sein, da dies nicht an der Strasse liegt. So bleibt also diese Angabe dunkel und Eusebius mag die Meilensteine auch auf der vom Jordan her am Seeufer entlang laufenden Strasse gefunden haben. Die Stellen der Evangelien, die Furrer (Schenkels Bibel-Lexikon III, S. 494 f.) anführt, scheinen auf Tell-Ḥum zu führen. Ebenfalls weisen die von Wilson ausgegrabenen Reste einer grossen Synagoge hierhin. Klarheit kann da allerdings nur eine systematische Ausgrabung verschaffen, und es ist bedauerlich, dass augenblicklich alles Geld nach

---

1 Hieronymus hilft uns den verderbten griechischen Text corrigieren. Statt cημείοις ιβ' ist zu lesen cημειοις β'.

2 Dass Eusebius auf Grund von Routenkarten, wie deren eine in der Peutingerschen Tafel erhalten ist, seine Angaben gemacht hat, ergiebt eine Durchsicht seiner Ortsbestimmungen. Wo keine Heerstrasse mit Aussteinung herlief, hat er nur ganz allgemeine Angaben gemacht. Z. B. 234, 86: Thamara eine Tagereise weit von Mapsis auf dem Wege von Hebron nach Aelia. 255, 75: Githa zwischen Antipatris und Jamnia. 263, 72: Nain bei Skythopolis. Wo Eusebius die Entfernung in Zahlen angiebt, hat er der Berechnung stets die nächste grössere Stadt zu Grunde gelegt, sodass die Benützung von Routenkarten deutlich ist. Solche Stationen sind: Adraa, Aelia, Bethel, Caesarea, Diocaesarea, Diospolis, Eleutheropolis, Gadara, Guphna [lies Ginaea], Hebron, Hesbon, Jericho, Legio, Libias, [Livias = Tell er-Râme], Malaath, Neapolis, Pella, Petra, Phana, [Phaena = El Mismije], Philadelphia, Ptolemais, Rufia [= Raphia, Tell Rifaḥ], Scythopolis, Sebaste, (Thabor) u. a.

Babylonien fliesst, für Ausgrabungen im heiligen Lande aber nichts übrig zu sein scheint. Und doch würde sich dort wohl eine Beute machen lassen, die der Evangelienforschung nicht weniger zu gute käme, als der Geschichte der ersten Jahrhunderte. Bis dahin wird man sich mit den Identificierungen begnügen müssen, die vielfach problematisch sind, weil sie von Leuten herrühren, die weder theologisch, noch philologisch, noch auch archäologisch ausreichend geschult waren. Etwas ausführlicher hätte die Belehrung bei den Artikeln aus der klassischen Geographie ausfallen dürfen. Über Antiochia wäre doch mehr zu sagen gewesen, als was Woodhouse Sp. 184—186 darüber sagt.

Auch bei den historischen Artikeln ist eine gewisse Ungleichmässigkeit zu bemerken. Während einzelne bei aller Knappheit orientieren, sind andere so kurz gehalten, dass sie nur für die flüchtigste Information genügen. Zum Teil ist diese Kürze wohl in dem Princip begründet, einzelne Perioden oder Dynastien in grösseren Artikeln zusammenfassend zu behandeln, ein Princip, das ohne Zweifel seine Berechtigung hat und für das sich mancherlei geltend machen lässt. Immerhin ist es mir fraglich, ob gerade bei einem derartigen Nachschlagebuche nicht eine solche Behandlungsweise ihre Nachteile hat, die eine starke Einschränkung zur Pflicht machen. Das Wörterbuch soll rasch und ausreichend orientieren. Es ist für den Benützer nicht angenehm, wenn er in einem Bande nachschlägt, hier eine ungenügende Belehrung empfängt, und dann auf einen andern Artikel verwiesen wird, den er in einem andern Bande erst aufsuchen muss. Ein Beispiel mag das zeigen. In dem Artikel Antiochus erhält Antiochus IV Epiphanes eine Charakteristik auf 32 Zeilen, mit Verweisung auf die Artikel Abomination, Daniel, Elymais, Jason, Maccabaeus, Menelaus. Da bei Antiochus II, V, VI und VII auf den Artikel Seleucidae verwiesen ist, wird dieser Artikel auch für Antiochus IV einzusehen sein. Der Artikel selbst bietet nicht mehr, als eine summarische Aufzählung der hauptsächlichsten Facta aus dem Leben des Antiochus. Bei der ausserordentlichen Bedeutung, die die Regierung des Antiochus Epiphanes für die Geschichte der Juden gewonnen hat, ist eine genauere Darstellung unerlässlich. Eine solche ist aber naturgemäss in einem zusammenfassenden Artikel, etwa einem solchen über die Seleuciden im Allgemeinen, schon wegen des Raumes unmöglich. Vergleicht man die bei aller Knappheit doch lebensvolle und durch feine psychologische Beobachtung ausgezeichnete Skizze, die E. Reuss in Schenkels Bibel-Lexikon I, S. 147 ff. von Antiochus IV gegeben hat, mit dem Abriss inder Encyclopaedia Biblica, so kann es nicht zweifelhaft sein, zu wessen

Gunsten der Vergleich ausfällt. Dagegen entsprechen andere historische Artikel durchaus den Anforderungen, die man zu stellen berechtigt ist. Als ein Vorzug, der eine besondere Erwähnung verdient, ist die Verzeichnung der Varianten bei der Überlieferung der Eigennamen zu nennen. Man wird auf diese Weise rasch über die verschiedenen Formen orientiert. Die Identificierung der späteren Namen ist nicht immer glücklich. So sollte bei Aretas neben dem חרתת der Inschriften auch die Schreibung der Araber حارث (ḥârith) und حَرْث erwähnt sein, die die griechische Schreibweise noch besser erklärt.

Eine besondere Sorgfalt ist den litterarischen Fragen gewidmet worden. Die Encyklopädie enthält nicht nur eine Einleitung in das Neue Testament, sondern auch eine Prosopographie der im Neuen Testament erwähnten Personen. Die Artikel sind im allgemeinen sehr sorgfältig bearbeitet und führen in die Fragen vortrefflich ein. Als musterhaftes Beispiel sei der Artikel über die Apokalypse von Bousset angeführt; auch Schmiedel hat eine Reihe inhaltreicher Beiträge geliefert.

Im ganzen darf die englische Theologie stolz sein auf dieses Werk. Was an Wünschen übrig bleibt, wird sich bei einem derartigen Werke nie völlig befriedigen lassen. Darum kann man auch der Fortsetzung mit Ruhe entgegensehen und die Hoffnung aussprechen, dass das vollendete Werk eine wahrhafte Förderung der wissenschaftlichen Arbeit darstellen wird. Aber nicht nur dies. Wenn es nur dazu beitrüge, Achtung vor der wissenschaftlichen Arbeit und Kenntnis von ihren Problemen in weitere Kreise zu tragen, so hätte es schon damit der Wahrheit einen unschätzbaren Dienst geleistet.

Codex aureo-purpureus Parisinus.

Vom Herausgeber.

Die Pariser Nationalbibliothek ist vor kurzem in den Besitz eines kostbaren Schatzes gelangt, der hier zunächst kurz erwähnt werden muss. Es ist die erste bekannte Handschrift auf Purpur mit Goldbuchstaben, Ende 1899 von dem Hauptmann de la Taille in Sinope erworben. Omont hat im Journal des Savants 1900 (Mai) p. 279—285 darüber kurzen Bericht erstattet[1]. Es sind im ganzen 43 Blätter 30 × 25 cm., mit Bildern,

[1] Manuscrit grec de l'Évangile selon S. Matthieu en lettres onciales d'or sur parchemin pourpré recemment acquis pour la Bibliothèque Nationale.

die denen der Wiener Genesis und der Hs. von Rossano verwandt sind. Die Zeilenzahl der in einer Columne beschriebenen Blätter schwankt zwischen 15 und 16, die Zahl der Buchstaben auf der Zeile zwischen 18 und 19. Die Absätze nach den am Rande verzeichneten Canones des Euseb. Der Inhalt ist Mt. 7, 7—22. 11, 5—12. 13, 7—47. 54—14, 4. 13—20. 15, 11—16, 18. 17, 2—24. 18, 4—9. 19, 3—10. 17—25. 20, 9—21, 5. 12—22, 7. 15—24. 32—23, 35. Die Schrift ähnelt der von N, der Petersburger Silber-Purpurhandschrift. Abkürzungen sind selten (ῑc, χ̄c, θ̄c, κ̄c, υc, πη̄ρ u. ä.). Da eine Ausgabe des Textes in Aussicht steht, begnüge ich mich für jetzt mit dem Abdruck eines kleinen Stückes nach Omont. Es ist aus Mt 20 entnommen (v. 19 ff.) und steht in der Handschrift auf f. 26; Spiritus, Accente und Interpunctionen, die in der Handschrift fehlen, füge ich bei und die Abkürzungen löse ich auf.

<καὶ ἐλθόν>τες οἱ περὶ τὴν ἐνδεκάτην ὥραν ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον. ἐλθόντες δὲ καὶ οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν ὅτι πλεῖον λήμψονται. καὶ ἔλαβον καὶ αὐτοὶ τὸ ἀνὰ δηνάριον. λαβόντες δὲ ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου λέγοντες ὅτι Οὗτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν καὶ ἴσους ἡμῖν αὐτοὺς ἐποίησας τοῖς βαστάσασι τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα.

Nach der kleinen Probe, die bis jetzt allein veröffentlicht ist, schon ein Urteil über den textkritischen Wert des Fundes abzugeben, wäre verfrüht. Doch fällt die Ähnlichkeit des Textes mit dem von N und Σ sofort in die Augen. So viel aber darf man wohl jetzt schon sagen, dass auch diese Handschrift die oft gemachte Beobachtung zu bestätigen scheint, dass die schönsten Handschriften nicht immer die besten sind.

[Abgeschlossen 2. August 1900.]

Ardaf IV. Esra 9, 26 und der Montanismus.

Vom Herausgeber.

An der genannten Stelle im vierten Buche Esra heisst es (nach Gunkels Übersetzung): „So ging ich, wie er (Gott) mir befohlen hatte, auf das Gefilde Ardaf und setzte mich dorthin unter die Kräuter. Von den Pflanzen des Feldes ass ich und wurde satt von dieser Nahrung.“

Im Vorhergehenden wird dem Propheten auf diesem Feld eine Offenbarung versprochen, die ihm dann auch nach dem Folgenden zu Teil wird. Zu dem Namen macht Gunkel (bei Kautzsch, Pseudepigraphen S. 385[e]) die Anmerkung: „Ein Feld in der Nähe Babylons, oder vielleicht ein eschatologischer Geheimname: Name der Stätte, da das Himmlische Jerusalem offenbar werden soll.“ Nachdem Gunkel sodann noch die verschiedenen Formen des Namens angeführt hat, fährt er fort: „Der Name ist bisher noch nicht mit Sicherheit identifiziert. אַרְדַּב ist ein orientalisches Getreidemass, als Name eines Feldes wohl denkbar.“ Völter (die Visionen des Hermas, 1900 S. 47[1]) sieht die Lösung des Rätsels in Mich 4, 8—10, von dem Esra abhängig sei, und hält danach עֲדָר für den ursprünglichen Namen des Feldes. Die Überlieferung des Namens giebt keinen sichern Massstab ab. Die lateinischen Handschriften schwanken zwischen Ardaf, Ardas, Ardad, Adar, Ardat; die Übersetzungen bieten Arphad, Araat, Ardat; nur der Armenier hat Ardab. Die Formen Ardaf, Ardas, Ardat lassen sich graphisch ohne weiteres vereinigen und führen alle auf ein Ardab, dessen Sinn freilich dunkel bleibt. Dass es ein Geheimname sein soll, ist wahrscheinlich, ja ziemlich sicher. Nun berichtet Apolinarius von Hierapolis bei Eusebius h. e. V, 16, 7 über die Anfänge des Montanismus: „es soll ein Dorf in dem Phrygien benachbarten Teile von Mysien geben Namens Ardabau. Dort soll einer von denen, die eben erst gläubig geworden waren, mit Namen Montanus, während Gratus Proconsul von Asien war, aus grenzenloser Grossmannssucht dem Teufel bei sich Zugang verschafft und sich als Geistbegabter aufgespielt haben“ u. s. w. Apolinarius berichtet vom Hörensagen. Er kennt das Dorf nicht. Es spielt auch weiter gar keine Rolle und wird sonst nicht genannt. Auch in der Geschichte des Montanismus werden wohl Pepuza und Tymion angeführt, die, wie Apollonius (bei Euseb., h. e. V, 18, 2) versichert, das neue Jerusalem darstellen sollen, aber Ardabau kommt sonst nicht vor. Man könnte daher versucht sein, die Erzählung des Apolinarius für eine Verwechselung zu halten und anzunehmen, dass Montanus oder die montanistischen Kreise für ihre Heimat (wohl Pepuza, wo die Secte nach Euseb., h. e. V, 18, 13 besonders ihr Wesen trieb) einen Geheimnamen brauchten, den sie dem 4. Esrabuche entnahmen. Die Gleichheit der Situation macht die Entlehnung des Namens begreiflich.

---

11. August 1900.

Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche.

Von **Paul Wendland** in Berlin.

I.

Im zweiten Teile meiner Aristeasausgabe[1] habe ich die hellenistisch-jüdischen und die kirchlichen Zeugnisse über die Entstehung der griechischen Bibelübersetzung gesammelt. Es schien mir nützlich, einen Überblick über die Verzweigung der Quellen zu ermöglichen; denn in den wechselnden Gestalten der Legende spiegeln sich vielfach die theologischen Tendenzen und die Grundanschauungen über die heilige Schrift wieder.

Die Grundlage der gesamten Tradition ist der Brief des Aristeas, dessen Bericht[2] ich zunächst in aller Kürze, soweit es für die Beurteilung der späteren Tradition notwendig ist, reproduciere: Auf Veranlassung des Bibliothekars Demetrios von Phaleron beschliesst Ptolemaios Philadelphos, das jüdische Gesetz übersetzen zu lassen und zu dem Zwecke an den Hohenpriester zu Jerusalem zu schreiben. Zugleich giebt er auf Aristeas' Rat Befehl zur Freilassung der unter Ptolemaios I in die Gefangenschaft geführten Juden. Der ἀρχισωματοφύλαξ Andreas und Aristeas überbringen dem Hohenpriester Eleazar mit der Nachricht von der Ausführung dieses Befehles und mit reichen Geschenken die Bitte, 72 Älteste, je 6 aus jedem Stamme, zum Zweck der Übersetzung nach Ägypten zu senden. Eleazar erfüllt den Wunsch, die 72 Ältesten werden mit Auszeichnung am Hofe empfangen, geben an einem durch sieben Tage fortgesetzten Gastmahle Proben ihrer Weisheit, übersetzen auf Pharos in 72 Tagen das Gesetz, indem sie durch Besprechungen mit einander gemeinsam nach dem Originale den Wortlaut feststellen. In

[1] *Aristeae ad Philocratem epistula* .... ed. P. W. Leipzig 1900, im Folgenden als „Ar." citiert.

[2] Der Brief des Aristeas ist wahrscheinlich im Anfange des 1. Jahrh. v. Chr. verfasst; s. meine Vorreden zur Ausgabe und zu meiner Übersetzung bei Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.* Freiburg i. B. 1899.

einer Versammlung der Gemeinde lässt Demetrios die Autorität der Übersetzung feierlich sanctionieren. Indem im Anschluss an Moses Worte Dt 4, 2. 12, 32 jede Änderung des Textes verpönt wird, wird dem authentischen Wortlaute der Übersetzung dieselbe Autorität wie dem heiligen Originale des Gesetzes zugeschrieben.

Suchen wir nun, indem wir von den offenbaren Zuthaten in dem Berichte des jüdischen Litteraten, der genauen und sicher auf Autopsie zeitgenössischer Kunstwerke beruhenden Schilderung der Geschenke des Ptolemaios, der Beschreibung Jerusalems, den in den üblichen Formen der Deipnosophistik sich bewegenden Gesprächen zwischen dem Könige und den jüdischen Weisen ganz absehen, uns ein Urteil über den Kern der Erzählung, die Entstehung der Übersetzung, zu bilden. Dass diese Erzählung legendär ist und also nicht einmal die an sich mögliche Entstehung der Thorahversion unter Philadelphos beweisen kann, ist anerkannt. Denn dass die Übersetzung nicht aus der Initiative des Philadelphos[1] hervorgegangen ist und dass sie ursprünglich nicht wesentlich dem Zwecke der Propaganda unter den Heiden hat dienen sollen,[2] sondern dass sie aus den Bedürfnissen der Synagoge hervorgegangen ist (wie die späteren jüdischen Übersetzungen), kann nicht bezweifelt werden.[3] Dass es einer geraumen Zeit bedurfte, bis die Thorahversion officielle Geltung und ein kanonisches Ansehen, wie Aristeas es voraussetzt, erhielt, ist wahrscheinlich. Einen genauern Anhalt bietet der um 130 in Alexandrien geschriebene Prolog des Enkels des Jesus Sirach. Er konnte die Mängel seiner Übersetzung nicht damit entschuldigen, dass auch „das Gesetz, die Prophetieen und die übrigen Schriften sich im Originale stark unterscheiden" (von der Übersetzung), er hätte sich mit dieser Behauptung beim alexandrinischen Publicum schlecht eingeführt, wenn damals eine kanonische Schätzung der Version, wie die Legende sie wiederspiegelt, beim hellenistischen Judentum durchgedrungen gewesen wäre. Gerade im Gegensatz zu solchen Urteilen, wie sie noch der Enkel des Jesus Sirach ohne Scheu ausspricht, wird die Legende

[1] Die Behauptung, dass Philadelphos sich die Litteratur aller möglichen Völker habe übersetzen lassen, mochte an Werke wie das Manethos und die grosse von Hermippos katalogisierte zoroastrische Bibliothek (s. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithras* I, S. 23. 32) anknüpfen; in ihrer späteren masslosen Übertreibung (Ar. S. 144. 135. 89) ist sie eine christl. Erfindung, die den Anteil des Königs an der Entstehung der LXX wahrscheinlich machen soll.

[2] So noch O. Holtzmann in Stades *Gesch. des Volkes Israel* II, S. 277. 278 und neuerdings M. Friedländer in mehreren Schriften.

[3] S. besonders Nöldeke, *Alttestamentliche Litteratur* S. 245ff. 145 und Lumbroso, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte* S. XXff.

erstarkt sein und in Aristeas[1] einen litterarischen Vertreter und Apologeten gefunden haben. Erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. sind die Bedingungen für die Ausbildung der Legende vorhanden. Die bekannte Judenfreundlichkeit des Philometor wird auf Philadelphos übertragen. Von Jerusalem aus bereicherte sich damals das heilige Schrifttum der hellenistischen Juden: Der Enkel des Jesus Sirach führt das Buch seines Grossvaters ein; Dositheos und Ptolemaios bringen das Buch Esther; im Jahre 125/4 schicken die palästinensischen Juden den ägyptischen das zweite Makkabäerbuch zu[2] und erbieten sich zur Übersendung weiterer Schriften. Kein Wunder, dass die Übersetzer der Thorah bei Aristeas aus Jerusalem kommen müssen.

Die Schrift des Aristeas haben zunächst Philo und Josephus benutzt. Während dieser nur in ganz unwesentlichen Zügen, meist aus Missverständnis, von seiner Vorlage abweicht,[3] hat Philo diese um wesentliche Züge bereichert und weiter ausgeschmückt.[4] Philo ist der erste, der durch göttliche Inspiration die Übersetzer im Wortlaut zusammentreffen lässt und sie darum als Propheten bezeichnet (Ar. S. 93, 23. 94, 22). Dieser neue Zug entspricht ganz der Wertschätzung der LXX durch Philo, der der Übersetzung den Wert eines heiligen Textes zuschreibt und sie, wie bei seiner und der allgemein kirchlichen Vorstellung einer

1 Er polemisiert wohl stillschweigend gegen den Prolog des Jesus Sirach; denn dass er diesen gekannt hat, glaube ich Ar. S. XXVII gezeigt zu haben. Die Beschränkung der Legende auf die Entstehung der Thorah (mit Ausschluss der andern heiligen Schriften) wird sich daraus erklären, dass das Bewusstsein von der allmählichen Entstehung der Übersetzungen noch nicht geschwunden sein konnte.

2 Dass der diesem Buche vorgesetzte Brief echt, also der Auszug aus Jason auch 125/4 entstanden ist, hat Niese, *Kritik der beiden Makkabäerbücher* S. 10ff. (= Hermes XXXV, S. 277ff.) bewiesen.

3 Bemerkenswert scheint, dass Jos. C. Apion. II, 47 (Ar. S. 121, 5) nicht nur Andreas, sondern auch Aristeas als ἀρχισωματοφύλαξ bezeichnet. Das wiederholt Hieronymus (Ar. S. 162, 18).

4 Die Bekanntschaft Philos mit der Schrift geht hervor aus den Worten (S. 92, 12 meiner Testimonia) οἳ πρὸς τῇ πατρίῳ καὶ τὴν Ἑλληνικὴν ἐπεπαίδευντο παιδείαν vgl. Aristeas § 121, S. 92, 17 οἱ δ' εὐστόχως καὶ εὐθυβόλως οὐκ ἐπιτρέποντος μακρηγορεῖν τοῦ καιροῦ καθάπερ ἀποφθεγγόμενοι τὰ προταθέντα διελύοντο vgl. Ar. § 295. 296. Philos Erwähnung der Tischgespräche allein ist beweisend; denn diese Deipnosophistik ist sicher eigene Erfindung des jüdischen Litteraten, s. die Vorrede meiner Übersetzung a. a. O. II, S. 2; vgl. auch S. 92, 23 mit Ar. § 311. — L. Cohn, *Neue Jahrb.* I, 521 macht gegen die Benutzung des Ar. mit Unrecht einige Ungenauigkeiten geltend, wie sie die starke Kürzung leicht mit sich brachte. Wenn Philo Eleazar als Hohenpriester und König bezeichnet, giebt er nur den Eindruck, den manche Stellen des Ar. machen, wieder. Denn Ar. lässt Eleazar, wenn er auch den Königstitel meidet, als Souverän handeln. — Ganz nichtig sind die Gründe Eichhorns, *Repertorium f. bibl. und morgenl. Litt.* I, 1777, S. 273.

ganz mechanischen Inspiration natürlich ist, bis in die einzelnen Wortformen hinein als heilig betrachtet. Weder das kanonische Ansehen der LXX noch seine Begründung durch die Theorie der Inspiration dürfen wir als eine Neuerung Philos ansehen. Die Einbürgerung der LXX in den Synagogen musste sie notwendig mit dem Nimbus der Heiligkeit umgeben, der wesentlich auf die Vorlesung im Gottesdienste sich gründete.[1] Das kanonische Ansehen wird schon von Aristeas in der feierlichen Sanction des Wortlautes vorausgesetzt. Aber diese menschliche Sanction schien unzureichend, und darum hat sicher schon die Philo vorliegende Tradition die Heiligkeit des Textes durch die Inspiration tiefer begründet.[2] Dass Philo in seiner Stellung zur LXX nur die allgemeine Ansicht des hellenistischen Judentums wiedergiebt, folgt auch aus einem zweiten neuen und nur von ihm berichteten Zuge: Alljährlich feiern die Juden auf Pharos, teils in Hütten, teils unter freiem Himmel mit einem Mahle die Übersetzung des Gesetzes.[3]

Ich will und könnte auch nicht den Gegensatz der Anschauungen über die LXX innerhalb des Judentums und das Erstarken der wesentlich palästinensischen Richtung, die die Autorität des hebräischen Textes betont und die LXX ungünstiger beurteilt, verfolgen. Symptome dieser Tendenz scheinen ebenso rabbinische Zeugnisse wie die von Juden im zweiten Jahrhundert in strengerem Anschluss an das Original gefertigten Übersetzungen zu sein.[4]

Die Kirche hat die LXX als das gegebene und natürliche Instrument des Schriftbeweises und Werkzeug der Propaganda unter Heiden und griechischen Juden gewiss zunächst naiv verwandt. Erst durch die

---

[1] S. z. B. Th. Zahn, *Gesch. des neutestamentlichen Kanons* I, 140 ff.

[2] Dass Jos. diese Vorstellung nicht kennt (oder nicht kennen will), wird man nicht nur aus seinem engen Anschluss an Aristeas, sondern daraus zu erklären haben, dass das palästinensische Judentum von der Übersetzung geringer dachte. — Interessant ist die Entwickelung der Esralegende. 2 Makk. 2,13 ist Nehemia der Sammler der jüdischen Schriften. Nach der später verbreiteten Tradition hat Esra durch göttliche Inspiration den Wortlaut der verlorenen Schriften wieder hergestellt (s. Ar. zu S. 124, 9, Gunkel bei Kautzsch a. a. O. II, S. 348. 400 f.). In dieser wie in der Septuagintalegende (seit ihrer philonischen Fassung) liegt als Motiv derselbe, von Philo entwickelte mechanische Inspirationsbegriff zu Grunde.

[3] Dass man dies dem Philo glauben muss, ist selbstverständlich. Die palästinensischen Juden fordern 2 Makk. 1, 9 (vgl. 10, 6) die ägyptischen auf, das Tempelweihfest nach Art des Laubhüttenfestes zu feiern (s. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* I², S. 162). Es wäre sehr möglich, dass dies Fest im Laufe der Zeit zu Alexandria seinen Gehalt verändert oder erweitert hätte. Jedenfalls ist es geeignet, das von Philo bezeugte Fest zu erläutern, dem es ja auch sonst an Analogieen (auch heidnischen) nicht fehlt.

[4] Auch auf die Verengerung des hellenistischen Kanons im palästinensischen Sinne sei hingewiesen (Schürer III³, S. 325).

jüdischen Erörterungen über den Wert der LXX, durch die jüdische Polemik gegen den christlichen Gebrauch, dann durch die erstarkende christliche Wissenschaft ist das Verhältnis der Übersetzung zum Original zu einem Problem geworden.[1] Man wird aber in manchen der ältesten Zeugnisse, ob sie nun die palästinensische oder die hellenistische Anschauung des Judentums von der LXX wiedergeben, nicht ein volles Verständnis für die Consequenzen der Grundanschauungen voraussetzen dürfen.

Irenäus[2] berichtet zuerst im Anschluss an die von Philo vorausgesetzte jüdische Tradition, dass Ptolemaios Lagu (!) die siebzig (!) Ältesten gesondert habe arbeiten lassen und dass die wunderbare Übereinstimmung ihrer Übersetzungen als Beweis der Göttlichkeit angesehen sei, und er vergleicht dies Wunder mit der durch Inspiration gewirkten Wiederherstellung der heiligen Schriften durch Esra.[3] Von Irenäus ist Clemens abhängig.[4] Ein neuer Zug ist es, dass beide nicht nur das Gesetz, sondern die gesamten heiligen Schriften übersetzen lassen. — Tertullian, der Josephus benutzt hat, scheint von dem Wunder nichts zu wissen,[5] ebenso wenig Justin (Ar. S. 121), der den groben Irrtum begeht, dass er die Verhandlungen zwischen Ptolemaios und Herodes geführt werden lässt, darin aber vielleicht einer Tradition folgt, dass er zuerst die heiligen Schriften und erst auf eine zweite Bitte die Übersetzer senden lässt (s. S. 278). — Etwas reicher ausgeschmückt ist schon der Bericht[6] des wohl dem dritten Jahrhundert angehörigen Verfassers der Cohortatio (Ar. S. 121 ff.). Er erwähnt bereits die siebzig Klausen (οἰκίσκοι) und Diener, die für strenge Absonderung zu sorgen haben. Er hat die Trümmer der Klausen auf Pharos gesehen; kein Wunder, denn Pharos war seit Cäsars Krieg verödet! — Alle diese ältesten christlichen Be-

---

1 Die Reception der Danielübersetzung Theodotions durch die Kirche statt der LXX scheint eine Concession an die Juden zu bedeuten; vgl. Credner, *Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften* II, S. 260.

2 S. 123, 124 meiner Testimonia, nach denen ich auch die folgenden Zeugen citiere.

3 S. 270 Anm. 2.

4 Ar. S. 124. Wenn er Philadelphos neben Ptolemaios I setzt, so hat er diesen aus Irenäus, jenen aus Aristobul (Ar. S. 124) genommen. Beide nennt neben einander auch Anatolius (Ar. S. 126), der irrtümlich Aristobul zu den LXX zählt.

5 Ar. S. 126. Wenn er sagt: *quos Menedemus . . ., providentiae vindex, de sententiae communione suspexit*, so meint er nicht etwa das wunderbare Zusammentreffen im Wortlaute der Übersetzung, sondern die Übereinstimmung in der Ansicht von der Vorsehung, wie Jos. § 201 (Ar. S. 116), Tertullians Vorlage, beweist.

6 Ps.-Justin beruft sich auf Philo, Josephus und andere Zeugen. S. 122, 16 ἵνα τὸ τῆς ἑρμηνείας ἀκριβὲς καὶ διὰ τῆς τούτων συμφωνίας γνωσθῆναι δυνηθῇ klingt in der That auffallend an die freilich harmloseren Worte des Jos. Alt. XII, 39 (S. 102, 25 ff. meiner Ausgabe, Aristeas § 32) an; vgl. zu Ar. S. 122, 2.

richte gehen schon darin über die jüdische Tradition hinaus, dass sie von einer Übersetzung nicht des Gesetzes, sondern der heiligen Schriften im allgemeinen reden.

II.

Ein Verständnis für das Problem des Verhältnisses der LXX zum Original dürfen wir bei Origenes natürlich voraussetzen. Leider sind seine gelegentlichen Äusserungen über das Verhältnis der LXX zum Urtexte offenbar aus Rücksicht auf den kirchlichen Gebrauch der LXX sehr vorsichtig gehalten.[1] Aber die Praxis, die er in der Hexapla der LXX gegenüber beobachtet, gestattet wohl sichere Schlüsse auf seine Grundsätze. Ein Mann, der in dem grossartigen Unternehmen der Hexapla alle für die richtige Beurteilung des Urtextes und seiner Wiedergabe zugänglichen Hilfsmittel zusammengebracht hat, der es nötig findet, die notwendigen Zusätze, Streichungen und Änderungen im Texte der LXX anzudeuten, der mag die bewunderungswürdige Geduld und liebevolle Nachsicht, die er andern Vorurteilen der Kirche gegenüber beweist, auch der LXX gegenüber gezeigt haben,[2] eine klare Einsicht nicht nur in die Unsicherheit der handschriftlichen Tradition, sondern auch in die Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit der Übersetzung selbst hat er besessen. Und so unkritisch er Africanus gegenüber in der Verteidigung der griechischen Zusätze zu Daniel erscheint, er argumentirt doch nicht mit der Autorität oder gar Inspiration der LXX, sondern mit der Annahme eines hebräischen Originals,[3] ein deutlicher Beweis, dass ihm im Grunde nur der Urtext als autoritativ gilt.

---

[1] Die wichtigsten Zeugnisse hat schon Hody, *De bibliorum textibus* ... S. 285 ff. gesammelt. Das schon von Preuschen bei Harnack, *Altchristl. Litt.* S. 386 bezweifelte Citat Boulengers aus einer Schrift des Or. über die LXX habe ich Ar. S. 80, 18 auf Aristeas zurückgeführt.

[2] Dass er in seinen erbaulichen Schriften den kirchlichen Text zu citieren pflegt, hat vor Lagarde (Septuagintastudien I S. 73) schon Hieronymus, Quaest. hebr. in Gen. S. 3, 10 ff. Lag. hervorgehoben.

[3] C. 9: Die Juden sollen hier wie sonst oft die Schrift verstümmelt haben (vgl. die bei Migne P. Gr. XI, 42 angeführten Stellen, Hippolyt S. 23 Bonwetsch, Clementina S. 5, 30 ff. Lag. und über Or. Stellung zu den Zusätzen der LXX Schürer a. a. O. III³, S. 329. 331. 335. 343. 345). — Übrigens hat Or. mit der Annahme eines (zu seiner Zeit freilich schon verlorenen) hebräischen Originales der Danielzusätze wohl das Richtige zufällig getroffen. Bei der sonst bekannten Arbeitsweise Theodotions weiss ich mir seine Abweichungen von der LXX gar nicht anders zu erklären; vgl. Rothstein bei Kautzsch a. a. O. I, S. 172 ff. Auch diese Stücke werden den Schriften zuzuzählen sein, die in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. aus Palästina nach Ägypten im-

Er macht freilich, um die Geschichte der Susanna zu retten, c. 2—4 auf die vielen Zusätze der LXX, die nun einmal in kirchlichem Gebrauche seien (vgl. P. Gr XI S. 80 B), aufmerksam. Man könne doch nicht die kirchlichen Exemplare verwerfen und bei den Juden die reineren Texte suchen (c. 4, P. Gr. XI S. 57). Sollte die Vorsehung so schlecht für die Kirche gesorgt haben? Er hebt c. 6 seine Textvergleichungen hervor, will aber durch sie vor allem einen gemeinsamen Boden für die Debatte mit den Juden gewinnen. Aber man würde sicher in die Irre gehen wenn man, wie es offenbar Rufin und Epiphanius gethan haben, nach diesen Äusserungen den Zweck der Hexapla bestimmen, d. h. ihren wissenschaftlichen Zweck und Origenes' Einsicht in denselben bestreiten wollte. Denn 1. ist zu bedenken, dass der Brief 228 geschrieben ist, also im Anfang der hexaplarischen Arbeit. Es ist sehr begreiflich, dass Origenes im Anfang dieser Studien mit grösster Vorsicht auftritt. Es ist sehr möglich, dass wirklich der Wunsch, einen sicheren Grund für die Polemik gegen die Juden zu haben, der Ausgangspunkt seiner Forschungen war, dass sich allmählich, gerade auch durch die von Africanus ausgegangene Anregung, die Grundsätze schärfer ausbildeten. 2. Spätere Äusserungen, wie die bekannte Stelle des (nach dem Werke C. Celsum verfassten) Matthäuskommentars (tom. XV c. 14, besonders καί τινα μὲν ὠβελίϲαμεν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα οὐ τολμήϲαντεϲ αὐτὰ πάντη περιελεῖν) und schon c. 14, 4 (S. 332 Koetschau) der um 233/4 verfassten Schrift über das Gebet zeigen ein grösseres Mass des Misstrauens gegen die LXX und einen fortgeschrittenen Standpunkt. 3. Ausser der Verbreitung der hexaplarischen LXX, die doch eine Verbesserung bedeuten wollte, ist die klare Einsicht des Hieronymus in den textkritischen Wert des Hexaplamaterials beweiskräftig. Es wäre absurd, diese Einsicht, die der Benützer, sicher auf Grund älterer Tradition, besitzt, dem Urheber abstreiten zu wollen.

Die kritischen Zeichen der Hexapla forderten wie die der Ausgaben alexandrinischer Grammatiker eine Deutung und Erläuterung. Die hat Origenes nur vereinzelt in seinen exegetischen Schriften gegeben. Seine Grundanschauungen über Wert und Verhältnis der Textquellen hat er nie im Zusammenhang entwickelt, nur gelegentlich mit zurückhaltender Vorsicht angedeutet. So erklärt es sich, dass neben der richtigen Auffassung des Hieronymus die des Epiphanius und Rufinus, nach denen

portiert sind (s. S. 269). — Dass der Wettstreit der Leibpagen im griechischen Esra orientalischer, nicht griechischer Novellistik angehört und also ein hebräisches Original vorauszusetzen ist, scheint mir wahrscheinlich.

die Hexapla wesentlich die traditionelle Schätzung der LXX hätten stützen sollen, aufkommen und an manchen Äusserungen des Origenes eine scheinbare Stütze finden konnte.

Der geistige Erbe des Origenes ist Eusebius, eine weniger speculative, mehr nüchterne und verstandesmässige Natur, ein durch und durch systematischer Kopf, ein Meister der Disposition grosser Stoffmassen.[1] Sein grösstes Verdienst, an dem freilich Origenes durch seine Büchersammlung einen wesentlichen Anteil haben wird, ist es, auf den verschiedensten Gebieten, in der Geschichte und Kirchengeschichte, im Schriftbeweise und in der Apologetik der herrschenden Tradition auf den Grund gegangen zu sein, nicht ohne Concessionen, aber auch nicht ohne, oft stillschweigende, Berichtigungen, das urkundliche Material gesammelt und so vor dem nur zu bald drohenden Ruin aller kirchlichen Wissenschaft gerettet zu haben. Eine Geschichte der auf ihn folgenden Litteratur und Wissenschaft wird zum grossen Teil eine Geschichte der Benutzung seines Schrifttums sein. Auch das ist eins seiner Verdienste, dass er zuerst die Tradition von der Entstehung der LXX auf ihren Ursprung verfolgt hat und auf Aristeas zurückgegangen ist. Der Editor des Aristeas hat ihm nicht nur für seine umfangreichen Excerpte zu danken, seinem Interesse danken wir vielleicht überhaupt die Erhaltung der Schrift; denn die allein auf der Oktateuchcatene (des Prokop) beruhende directe Tradition des Aristeastextes geht auf Cäsarea zurück (Ar. S. XXI), und cäsareensischem Einflusse wird es wohl zuzuschreiben sein, wenn Aristeas einst unter den ἀντιλεγόμενα mancher Bibeln stand (Ar. zu S. 133, 19). Die grundlegende Darstellung der Entstehung der LXX giebt Eusebius in der Praep. VIII, 1 (Ar. S. 127): Die göttliche Ökonomie hat in der LXX ein Werkzeug für die Ausbreitung des Christentums geschaffen —, wie viel höher steht diese Idee, die die Excerpte aus Aristeas einleitet, als die kirchliche Tradition! Diese ist im Grunde schon durch den Rückgang auf Aristeas ausgeschlossen, und so bleibt sie denn in der Praep. wie in den kurzen Berichten beider Bücher der Chronik (Ar. S. 129. 130) unberücksichtigt.[2] Können wir dem Eusebius die richtige

[1] Das Verständnis der Schriftstellerei des Eusebius ist mir wesentlich erschlossen durch E. Schwartz' Aufsatz in den *Abh. der Gött. Ges.* 1895, S. 43 ff. 38.

[2] Ebenso in den im ganzen mit Eusebius übereinstimmenden Notizen der Excerpta barbari und des Eutychius (Ar. S. 130. 131), die aber beide Alexander Aegi statt des Ptolemäus nennen. Merkwürdig ist es, dass Eusebius von den Schriften im allgemeinen redet. Die Excerpta nennen nur das Gesetz. Überall finden wir die runde Zahl 70 statt 72. — Bei Eutychius ist mechanisch angeschoben der Bericht von den οἰκίσκοι und dem Wunder, ebenso die Legende von Simeon, der als Teilnehmer der Übersetzung

Einsicht nicht abstreiten, so müssen wir leider offen bekennen, dass er mit dieser Einsicht keinen rechten Ernst gemacht hat, sondern vom Einflusse der Tradition sich nicht befreit, oder, wohl richtiger gesagt, aus Schwäche ihr Concessionen gemacht hat. Man mag es hingehen lassen, dass er den Bericht des Irenäus ohne ein Wort der Kritik weiter giebt (Ar. S. 123). Wenn er die Chronologie der Patriarchen auf die Zahlen der LXX aufbaut, so macht die Beweisführung den Eindruck vollster Unbefangenheit und aufrichtiger Überzeugung[1], aber in einem Punkte hat man Grund, an der bona fides zu zweifeln. Er eröffnet seine Beweisführung mit dem Satze (Ar. S. 129), dass die in Worten und Gedanken zusammentreffende[2] Übersetzung der LXX der kirchliche Text sei, und er schliesst die Beweisführung für die Echtheit der griechischen Zahlen mit dem Gedanken, dass die Kirche mit Recht nach dem Muster der Apostel die LXX als Norm ansehe, d. h. er wirft das ganze Gewicht der kirchlichen Tradition in die Wagschale.[3] Ob er dabei der Zustimmung des eigenen Gewissens ebenso sicher war wie des Beifalls der Kirche?

Dies Schwanken zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis und der kirchlichen Tradition ist nicht nur für Eusebius charakteristisch, sondern es spiegelt entgegengesetzte Anschauungen innerhalb der Kirche wieder. Die Gegensätze, die, wie wir sehen werden, bald nach Eusebius scharf auf einander stossen, haben gewiss schon vorher existiert und werden durch die von Origenes eröffnete Textkritik an der LXX allmählich zu klarem Bewusstsein gekommen sein. Sehen wir doch, wie Lucian zu seiner Recension der LXX auch den hebräischen Text heranzieht und, wie es scheint, auch vom Einfluss der Arbeit des Origenes nicht unberührt ist. Je mehr die Resultate der Textkritik in die Texte eindrangen, um so mehr musste der ja mit Absicht nicht principiell geltend gemachte Gegensatz der neuen Erkenntnis zur alten Praxis ans Licht treten. Er konnte sich unter Umständen bei den Schriftlectionen sogar den Laien aufdrängen.[4] Die schlummernden Gegensätze erwachen

---

den messianischen Weissagungen den Glauben versagt und, um eines Besseren belehrt zu werden, bis zum Erscheinen des Messias gelebt habe; vgl. über die Verbreitung der Legende A. S. 131, 16 und Hody, S. 128. 129.

1 Gelzer, *Africanus* II, 1, S. 39.

2 Das griechische Excerpt Ar. S. 129, 4 sagt unbestimmter ὁμοφώνως ἐκδεδωκότες, ähnlich die S. 129, 12 angeführte Stelle der Demonstratio.

3 Chronik I, S. 95 Schoene, vgl. das Urteil der Dem., Ar. S. 129, 13—15.

4 Ein sehr lehrreiches Beispiel s. unten S. 283. 284.

im vierten Jahrhundert und entbrennen im heftigsten Streite. Auf der einen Seite steht die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit, dargestellt in der monumentalen Hexapla und den anschliessenden Arbeiten, die sich ebenso wenig ins Dunkel verdrängen liessen[1] wie Eusebius' Chronographie, auf der andern Seite steht die Macht der Tradition und die Kraft der Trägheit, die eine Revision der ganzen früheren Litteratur und des traditionellen Schriftbeweises[2] scheut, eine Erschütterung sogar der neutestamentlichen Autoritäten, eine Auflösung der festen Elemente in ein Chaos fürchten muss. Derselbe kirchliche Instinct, der im Abendlande aus der chaotischen Masse der Texte mit seinen ausgleichenden Tendenzen zur Einheit strebte, musste sich mit doppelter Kraft der bewussten Auflösung der von Anfang an gegebenen, wenn auch zum Teil auf Illusion beruhenden Einheit des Bibeltextes widersetzen.

Der lauteste Rufer im Streit und der strengste Hüter der Einheit ist Epiphanius in seiner 392 verfassten Schrift von den Massen und Gewichten.[3] Es ist ein erschreckendes Bild vom Verfall der kirchlichen Wissenschaft und des Wahrheitssinnes, das uns hier entgegentritt. Über ἀστερίσκοι, mit denen Origenes die in der LXX übergangenen, von ihm nach dem Urtext und genaueren Übersetzungen ergänzten Stellen bezeichnet hatte, und über ὀβελοί, welche die Ausscheidung der überflüssigen Zusätze der LXX andeuteten, giebt er folgende Auskunft: In der ersten Klasse von Stellen liegen keine Defecte vor — auch Origenes meinte das nicht! — sondern eine Abundanz des hebräischen Ausdruckes, die Origenes unter ἀστερίσκοι wiedergiebt, um dem Tadel der Juden zu begegnen.[4] Und dann folgt noch eine im Grunde widersprechende Argumentation mit einem Vergleiche — eine Art der Beweisführung, die die Kirche von jeher liebte, wo es mit Gründen schwach bestellt war —: Wie die Sterne am Firmamente stehen, auch wenn Wolken sie verhüllen, so jene mit ἀστερίσκοι geschmückten Stellen im Urtexte, auch wenn die Übersetzung der Zweiundsiebzig sie verhüllt.[5] Und die zweite Klasse der Stellen haben die Zweiundsiebzig zwar aus

[1] Besonders deutlich tritt dies hervor in Leontius' Leben des Symeon Salos Kap. 40 (Mignes P. Gr. LXXXIII, S. 1720).

[2] Vgl. Credner a. a. O. S. 319ff. Es sei nur an die lebhafte Debatte über Jes. 7, 14 erinnert.

[3] Vgl. fürs Folgende Lagardes Ausgabe *Symmicta* II, 153, 17—155, 90. 158, 87—159, 97. 170.

[4] Dies im Anschluss an Origenes' Brief an Africanus (s. oben S. 273).

[5] Reminiscenz an Epiph. bei Hieronymus, Vorrede zur Gen. (Patr. lat. ed. Migne, künftig mit P. L. bezeichnet, XXVIII, 179. Epist. 106, 7).

sich hinzugethan, aber zu heilsamem Zwecke[1] und aus göttlicher Inspiration, so dass man sie darum nicht zu tadeln, sondern lobend den göttlichen Ratschluss anzuerkennen hat. Der ὀβελός, der ein ξίφος ἀναιρετικόν ist, deutet hier an, dass die Worte im Urtexte vernichtet sind (ἀνῄρηται). Endlich λημνίσκος ÷ und ὑπολημνίσκος ⁻, Zeichen, die bei Origenes oder in den abgeleiteten Hss. nur verschiedene Formen des Obelos sind (er hat die Formen —, ⁻, ÷, ÷, ⁻, ~, s. Field I, S. LVIff.), werden von Epiphanius' Unverstand dahin missdeutet, dass sie mit ihren zwei Punkten und mit ihrem einen Punkte den Ursprung gewisser Varianten von einem oder von zwei Paaren von Übersetzern bezeichnen, übrigens immer ganz harmloser Varianten, die die göttliche Harmonie zu stören weit entfernt sind.

Die Motive dieser Ausführungen liegen wohl klar zu Tage: Die imposante Leistung der Hexapla kann Epiphanius nicht zu Schanden machen,[2] aber er macht sie unschädlich. Sie verfällt nicht dem Ketzergerichte, das Epiphanius natürlich auch hier an Origenes vollzieht, aber sie wird aus einem Werkzeuge der Textkritik, so zu sagen, zu einer ganz harmlosen Darstellung zweier Gottesoffenbarungen, der hebräischen und der griechischen. Epiphanius ist für uns der Typus einer zur Herrschaft gelangenden reactionären Richtung, die zur Wissenschaft steht wie die Römer zur Philosophie — dass viele Wissenschaft vom Bösen ist, versichert Epiphanus öfter[3] —, die die Wissenschaft in immer engere Schranken bannt, die Chronologie verwüstet, die philologische Textkritik instinctiv perhorresciert. Den Beweis für seine Deutung des ὀβελός und ἀστερίσκος, mit der er sich an dem Geist des Origenes schwerer versündigt als je mit seiner gehässigsten Polemik, gründet Epiphanius auf die Tradition der wunderbaren Entstehung der LXX, die er zuerst mit vollstem Ernste in die wissenschaftliche Debatte einzuführen wagt. Es ist die ausführlichste, an neuen Zügen reichste Ausgestaltung der Legende (Ar. S. 139ff.), die seit Aristeas und der Paraphrase des Josephus überliefert ist. Neu ist, dass Epiphanius die Übersetzer nicht wie Ps. Justin und andere einzeln in Klausen, sondern zu Paaren in 36 οἰκίσκοι arbeiten lässt.[4] Neben den ὑπηρέται (vgl. Ps. Justin) werden die ταχυγράφοι er-

---

[1] Ähnlich Ambrosius, Ar. S. 160, 15.

[2] Er erkennt sie auch an Adv. haer. S. 526 Pet.

[3] a. a. O. συμβέβηκε γὰρ αὐτῷ τὸ τῆς πολυπειρίας εἰς μέγα πτῶμα κτλ.

[4] Darin folgt ihm Georgius Syncellus, Zonaras, Justinian, Niketas (Ar. S. 134, 18. 136, 5. 157, 23. 159, 13). Sonst kehrt die alte Anschauung öfter wieder.

wähnt,[1] die ja an und für sich, wenn die Bibel in 72 Tagen von je zweien übersetzt sein sollte, sehr nötig waren, doppelt nötig, wenn 72 Apokryphen mitübersetzt wurden, was freilich sogar Epiphanius als Gerücht bezeichnet. Die Tachygraphen und die Annahme von 36 statt 72 Übersetzungen soll natürlich die Leistung begreiflicher machen — solche Art Theologie ist ja in ihrem Rationalismus und in ihrem Wunderglauben gleich albern. — 36 Vorleser treten dann vor den Thron des Königs und vergleichen, während einer vorliest, die Exemplare, und Epiphanius versäumt nicht hervorzuheben, dass die Übersetzungen auch in allen Erweiterungen und Kürzungen des Originals stimmten. — Die Namen der Übersetzer, die Epiphanius mitteilt, hat er nach seinem eigenen Zeugnis der Schrift des Aristeas entlehnt, die er auch sonst in unwesentlichen Zügen benutzt. — Auch die Vorgeschichte der Übersetzung bietet eigentümliche Züge. Die Kenntnis der beiden Bibliotheken, im Brucheion und im Serapistempel,[2] begegnet hier zuerst. — Demetrius sagt, indem er die Pläne zur Erweiterung der Bibliothek entwickelt, es seien 54 800 Bücher vorhanden, während er bei Aristeas davon redet, die Zahl von 200 000 auf 500 000 Bücher zu bringen. Während diese letztere Zahl sich nicht allzuweit von der Gesamtsumme der Rollen bei Kallimachos entfernt,[3] wissen wir gar nicht, wie Epiphanius zu seiner Zahl gekommen ist.[4] — Reden die früheren Quellen noch bescheiden im allgemeinen von der Beschaffung der Bücher aus aller Welt, so zählt Epiphanius eine stattliche Zahl von Völkern auf, natürlich um so das Interesse des Königs für die hebräische Litteratur glaubhafter zu machen.[5] — Die zwei Briefe des Philadelphos an die διδάσκαλοι in Jerusalem (nicht an Eleazar) sind Phantasiestücke, wohl des Epiphanius selbst. Dass die Unterscheidung zweier Briefe in älterer Tradition wurzelt, sehen wir aus Justin (oben S. 271; so auch Augustin, Ar. S. 163, 23). — Epiphanius parallelisiert die 72 Übersetzer mit den 70 Ältesten des Moses (Exod. 24, 1) und escamotiert die Zahlendifferenz durch die

[1] Auch bei Filastrius (Ar. S. 161, 13). Sonstige Anklänge des Epiph. an Cyrill von Jerusalem sind in meiner Ausgabe verzeichnet.

[2] Tertullian, Chrysostomus, Filastrius und Eutychius (Ar. S. 127, 8. 131, 16. 139, 12. 161, 17) lassen die LXX im Tempel des Serapis niedergelegt werden, womit Philadelphos doch wohl seine Ehrfurcht beweisen sollte, Epiphanius im Brucheion. Eus. redet von „den Bibliotheken".

[3] S. Susemihl, *Alex. Litt.* I, S. 342.

[4] Alle überlieferten Zahlen (s. auch Ar. S. 135, 8. 14 und zu 129, 25) in der Weise Ritschls (*Opusc.* I, 28) in Einklang zu bringen wird heutzutage niemand versuchen.

[5] S. oben S. 268 Anm. 1.

Erzählung, dass die wenig höhere Zahl gewählt sei, um keinen der 12 Stämme zurückzusetzen.

So wird die Autorität der LXX bewiesen. Ihre Überlegenheit über die andern Übersetzungen, die wie ihre Urheber schlecht gemacht werden (S. 168. 169 Lag.), liegt auf der Hand. Die drei von einander so sehr abweichenden Übersetzer, Aquila, Symmachus, Theodotion, können natürlich gegen die 36fache Bezeugung des Werkes von 72 Propheten (s. oben S. 269) gar nicht aufkommen (S. 169, 34ff. Lag.). Darum hat Origenes die LXX als den zuverlässigsten Text in die Mitte gestellt damit sie die nebenstehenden Übersetzungen ihrer Irrtümer überführe[1] (S. 172 Lag.).

Es ist ein trauriges Zeichen für den rapiden Verfall der kirchlichen Wissenschaft, dass eine solche Theorie die folgende Tradition beherrschen konnte.[2] Sie gilt offenbar als die wissenschaftlich abschliessende Behandlung der Frage. Im Grunde ist aber Epiphanius nur Stimmführer der herrschenden Meinung. Nichts ist so geeignet, dies zu beweisen wie die Thatsache, dass Rufin sich ganz eins mit ihm weiss. Nach ihm hat Origenes an der einzig massgebenden Autorität der LXX nie gezweifelt (Ar. S. 162). Seine Hexapla sollten nur die Autorität der LXX erweisen und die Verfälschungen des Textes in den jüdischen Übersetzungen, die Interpolationen durch die ἀστερίσκοι, die jüdischen Streichungen durch die ὀβελοί brandmarken.[3] So wurde Origenes von seinen Freunden behütet! Mangelndes Verständnis für die philologische Textkritik, die Besorgnis, durch eine Erinnerung an den wahren Zweck den Gebrauch der Hexapla in der Kirche ganz unmöglich zu machen, der gerechte Hass gegen Hieronymus werden auch die Freunde des Origenes dieser grundverkehrten Auffassung geneigt gemacht haben.

III.

Es ist eine seltsame Erscheinung, dass Rufin, der treueste Anhänger und Apologet des Origenes, auf diesem Gebiet im Grunde den wahren

---

1 Da schon Filastrius S. 114 Marx diesen Zug hat, muss er älterer Tradition angehören. Dagegen Hieronymus in der Vorrede zur Übersetzung der Paralip. (P. L. XXVIII, 1393): Origenes . . . exemplaria composuit quattuor editionum e regione singula verba describens, ut unus dissentiens statim ceteris inter se consentientibus arguatur.

2 Epiphanius' Behandlung der Bibelübersetzungen wird in den Συνόψεις excerpiert und dringt von hier wieder in Commentare und Catenen (Ar. S. 148ff.).

3 Rufin, Apol. II, 36 (P. L. XXI, 614).

Sinn des Origenes verleugnet und preisgiebt, dass dagegen Hieronymus, der Origenes verrät, in der biblischen Textkritik sein einzig würdiger Nachfolger wird, indem er auf Grund des von Origenes gesammelten Materiales mit den der Kritik damals zur Verfügung stehenden Mitteln einen wesentlich neuen, nicht mehr streng an die LXX gebundenen lateinischen Bibeltext schafft.[1] Und die besondere Gunst der Verhältnisse, die anfangs hinter ihm stehende Autorität des Damasus,[2] der glückliche Umstand, dass auf dem lateinischen Kirchengebiete ein einheitlicher autoritativer Text nicht vorhanden war und gerade die Arbeit des Hieronymus die schmerzlich vermisste Einheit darzustellen geeignet schien, hat der neuen Schöpfung zur Anerkennung geholfen, und so hat in ihr ein Teil der Arbeit des Origenes fortleben können, die sonst der Kirche so gut wie verloren gewesen wäre. Der richtigen Praxis des Hieronymus entspricht die principielle Haltung. Für ihn ist die Fabel von den cellulae eine alberne Erfindung, von der er nicht weiss, wer sie eigentlich aufgebracht hat, und die eigentlich durch das Zurückgehen auf Aristeas und Josephus schon widerlegt ist (Ar. S. 162 und Anm.). Die Siebzig sind Übersetzer und nicht Propheten gewesen (Ar. S. 162, 20). Auch das weiss er, dass die Siebzig nur das Gesetz übertragen haben (Ar. S. 163). Wenn er gelegentlich die Fehler der LXX wie Fehler ihrer handschriftlichen Überlieferung behandelt,[3] wenn er meint, sie hätten manche tiefere Wahrheiten mit Absicht den Heiden nicht mitteilen wollen,[4] wenn er mit Lobsprüchen für die LXX nicht kargt, so werden solche Aussagen, die wie schwächliche Concessionen aussehen, die nicht ungeeignet waren, die in der Tradition Befangenen auf seinen Standpunkt herüberzuziehen, von der richtigen Grunderkenntnis doch überwogen.

---

[1] Vorher hatte er dieselben Bücher oder einen grossen Teil nach der Hexapla bearbeitet und mit den kritischen Zeichen des Origenes versehen; s. Martianay bei Vallarsi Bd. IX 1738, S. XIX. XX (= P. L. XXVIII, 57 ff.).

[2] Dass H. als guter Geschäftsmann auch später für seine Interessen in Rom zu sorgen wusste, können wir mit Sicherheit vermuten, wenn wir auch kaum Bestimmtes wissen; s. Corssen, *Gött. Gel. Anz.* 1897 S. 423. 424. Das Eingreifen des Papstes Anastasius in den Streit über Origenes (s. P. L. XX, S. 65 ff. und den zuletzt *Revue d'histoire et de littérature religieuses* IV, S. 1 ff. edierten Brief an Venerius) musste auch Hieronymus Gelegenheit geben, seine Beziehungen zu Rom fester zu knüpfen.

[3] S. z. B. die Vorrede zu Paralip. in P. L. XXIX 424: nec hoc septuaginta interpretibus, qui spiritu sancto pleni ea quae vera fuerant transtulerunt, sed scriptorum culpae adscribendum ... Auch in der Vorrede zu Paralip. P. L. XXVIII, 1389 ff. ist nur von Schreiberfehlern die Rede. Andere Stellen bei Hody S. 613.

[4] S. die zu Ar. S. 163, 2 gesammelten Stellen.

Erst einen langen und erbitterten Kampf hat es gekostet, bis die Arbeit des Hieronymus die herrschenden Vorurteile überwand und zu allgemeinerer Anerkennung durchdrang. Hieronymus selbst äussert sich mit Bitterkeit über diese Vorurteile. Man nennt ihn einen falsarius und sacrilegus,[1] man wirft ihm Neuerung und Verfälschung, ja Verdammung des altgeheiligten Textes[2] vor, der schon durch den neutestamentlichen Gebrauch anerkannt sei[3]; wogegen H. bemerkt, dass er an der hebräischen Wahrheit nichts geändert habe,[4] die Einheit der griechischen Bibel sei bei den Differenzen der Hss. illusionär,[5] Christus, die Apostel und Evangelisten hätten oft nach dem Urtexte und abweichend von der LXX citiert,[6] dem Urtexte entsprächen oft die treueren Übersetzungen besser,[7] und die Kirche selbst habe Theodotions Daniel recipiert,[8] auch benutze man das Material der Hexapla.[9] Seine Gegner brauchten sich nicht um seine Arbeit zu kümmern und möchten ihr trübes Wasser weiter trinken.[10]

Auch Äusserungen des andern Teiles sind uns noch erhalten. Unter Hieronymus' Namen erschien ein gefälschter Brief, in dem er seine Reue über die Übersetzung aus dem Hebräischen und die Abweichungen von der LXX aussprach.[11] — Auch Rufin konnte in seiner Apologie[12] nicht an diesem Thema vorübergehen. Durch den jüdischen Einfluss schon wird die Übersetzung discreditiert. Mit Unrecht nehme H. für sein Werk eine grössere Wahrheit in Anspruch als für die von den Aposteln ge-

1 S. Vorrede zu den Evang. P. L. XXIX, 558, Apol. II, 24 (P. L. XXIII, 468 C), Comm. zu Ezechiel P. L. XXV, 327 A.

2 Vorrede zur Gen. P. L. XXVIII, 179. 182: nova pro veteribus cudere ... damnamus veteres? minime, und ähnlich die Vorreden P. L. XXVIII, 505. 1137. 1141. 1308, Quaest. hebr. in Gen. S. 2, 16 ff. Lag.

3 Vorrede zu den Evang. P. L. XXIX, 559: sit illa vera interpretatio, quam apostoli probaverunt, Epist. 57, 11: ab apostolis, in quibus tamen ab Hebraico non discrepat, usurpata.

4 Vorreden in P. L. XXVIII, 604. 1185. 1394. 1473; XXIX, 426; Epist. 72, 2. — Oft wiederholt H., man solle nur bei seinen Abweichungen die Hebräer befragen.

5 XXVIII, 1389 ff.

6 XXVIII, 180. 1393. 1473; Quaest. S. 2, 23 ff. Lag.; Apol. II, 34 (P. L. XXIII, 477); Epist. 20, 2. 57, 7; vgl. Hody S. 243 ff.

7 Vgl. z. B. die freilich nicht einhelligen Urteile über Aquila bei Schürer a. a. O. III, 320; Hody 576.

8 P. L. XXVIII, 506. 1357; Vorrede zum Danielcommentar P. L. XXV, 515; Apol. II, 33 (P. L. XXIII, 476); vgl. Schürer III, S. 323.

9 P. L. XXVIII, 506. 827. 1142. 1474; XXIII, 476; XXV, 515.

10 P. L. XXVIII, 1186. 1472; XXIX, 124. 557; Epist. 27, 1. 112, 20 (= 75 unter Augustins Briefen, S. 319, 13 Goldb.).

11 Apol. II, 24; III, 25 (P. L. XXIII, 468. 497).

12 III, 32—35 (P. L. XXI, 611 ff.).

billigte (s. S. 281) LXX. Er habe sich an den Worten des heiligen Geistes und an der Erbschaft der Apostel vergriffen. Petrus habe doch gewiss der Kirche die echte Bibel hinterlassen. Wolle man ihm das Verständnis absprechen, dem doch durch den heiligen Geist die Sprachengabe verliehen sei? Die Änderungen des H. hätten die feste Überzeugung von der christlichen Wahrheit stark erschüttert. Wie endlich sehr mit Unrecht Origenes gegen Hieronymus ausgespielt wird, haben wir schon gesehen. — Dass Theodor von Mopsuestia in der von Photius cod. 177 excerpierten Schrift H. bekämpft (Ἀρὰμ δὲ τὸν ἀρχηγὸν αὐτῶν — οὐ γὰρ ἔχω σαφῶς εἰπεῖν — εἴτε ὀνομάζει εἴτε ἐπονομάζει), hat schon Vallarsi[1] gesehen. Ausser der Lehre, dass die Menschen von Natur sündigen, der Anerkennung eines fünften Evangeliums (Hebräerev.) wird ihm die Verwerfung der LXX und die Abfassung einer unter jüdischem Einflusse entstandenen Übersetzung vorgeworfen.

Von besonderem Interesse für unsere Frage ist der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus.[2] Die völlige Verständnislosigkeit des Augustin, der sich anderswo zu der wunderbaren Entstehung der LXX bekannt und sie einschliesslich der Abweichungen vom Hebräischen für inspiriert hält (Ar. S. 163. 164) und also im glücklichen Besitz zweier Gottesoffenbarungen ist, lässt mit Schrecken ahnen, auf welchem Niveau die meisten Verteidiger der kirchlichen Tradition gestanden haben werden. In Ep. 28[3] (S. 106ff. Goldbacher, ums Jahr 394) widerrät Augustin jede Übersetzung ausser nach der LXX und fordert wie in der (früheren hexaplarischen) Hiobübersetzung des H. eine Kennzeichnung aller Abweichungen von der LXX durch die kritischen Zeichen des Origenes.[4] Er ist ganz erstaunt, dass aus dem hebräischen Texte noch etwas zu gewinnen sei, was so vielen Übersetzern entgangen wäre. Gar nicht zu reden von den LXX, denen doch, ob man eine natürliche oder über-

[1] Vorrede zu Hier. Bd. I, 1734 S. XI. XII (= P. L. XXII S. XXII), vgl. Th. Zahn, *Gesch. des Kanons* II, S. 654; Kihn, *Theodor von M.* S. 43. 55. 90. 91. — Für den, der den Streit um Or. genauer verfolgen will, kommt noch die heftige Polemik des Palladius, Hist. Laus. c. 78—82. 125 und der ebenso anschauliche wie unparteiische Bericht des Sulpicius Severus hinzu (Dial. I, 6—9). Dieser berührt die Bibelfrage leider nicht. — Den Einfluss dieses Streites auf Änderungen, die H. in der zweiten Ausgabe seiner Chronik vornahm, hat A. Schöne, *Die Weltchronik des Eus. in ihrer Bearbeitung durch H.* 1900 S. 105ff. nachgewiesen.

[2] Das Folgende wurde niedergeschrieben, bevor ich Corssens Ausführungen Gött. Gel. Anz. 1897 S. 418ff. kannte. Ich freue mich, mit ihm in allem Wesentlichen zusammenzutreffen.

[3] = 56 der hieronymianischen Sammlung.

[4] Offenbar kannte Augustin bereits Übersetzungen des H. aus dem Hebräischen.

natürliche Übereinkunft annehme, jedenfalls eine besondere Autorität zukomme, so wichen doch auch die späteren wörtlichen Übersetzungen von einander ab und hätten, wie es scheine, vielfach noch nicht den echten Text zu Ehren gebracht. Da liege die Besorgnis doch nahe, dass auch H. öfter geirrt haben könne. — Dieser Brief kam ebenso wenig wie Ep. 40 (= 67 H, wohl vom Jahre 397), die Antwort auf einen verlorenen Brief des H., in der die Behandlung von Gal. 2, 11—14 aus Ep. 28 wiederholt wird, in die Hände des Adressaten. Erst 402 erhielt H. auf dem Umweg über Rom den zweiten Brief durch Sisinnius.[1] Augustin hört von seiner Verstimmung und sucht ihn durch die kurze Ep. 67 (= 101 H.) zu begütigen. H. antwortet Ep. 68 (= 102 H.) ziemlich kühl und wünscht vor dem Eingehen erst eine Bestätigung der Echtheit jenes Briefes.[2] Bevor er Ep. 68 erhalten, nimmt Aug. in Ep. 71 (= 104 H.), der er eine Abschrift von Ep. 28 und zwei andern Briefen (40 und 67?)[3] beilegt, die Bibelfrage nochmals auf (S. 250ff. G.). Er hat inzwischen die zweite Hiobübersetzung des H. aus dem Hebräischen kennen gelernt. Er versteht so wenig den Unterschied beider Arbeiten, dass er sich darüber beschwert, dass hier nicht wie in der hexaplarischen Ausgabe die Differenzen von der LXX gekennzeichnet seien, vielmehr Worte, die die asterisci der ersten Ausgabe als in der LXX fehlend bezeichneten, hier unbeanstandet im Texte stünden. Er sieht darin eine mangelnde Sorgfalt, scheint also naiv genug, in dem ersten Werke den Zweck der Kritik der LXX gar nicht zu erkennen. Er ermahnt H., lieber den griechischen „kanonischen" Text der LXX zu Grunde zu legen. Das Werk des H. drohe eine Spaltung der griechischen und lateinischen Kirchen herbeizuführen.[4] Es sei so bequem in der Debatte an die LXX als letzte Instanz zu appellieren, so bedenklich auf den Urtext, den doch nur H. gebrauchen könne, zurückzugehen und zugleich so viele lateinische und griechische Autoritäten preiszugeben. Die Frage ist bereits in einem Falle acut geworden. Der Bischof von Oea hat Jonas nach der Übersetzung des H. verlesen, und über den neuen Text hedera statt des

[1] S. Hieronymus in Ep. 68, 1 S. 240 Goldb. (= 102 in der Sammlung des H.). 72, 1 S. 255 G. (= 105 H.).

[2] Ein Jahr später folgte das Billet 39 (= 103 H.), dessen Anfang auf Ep. 68 verweist, wie Vallarsi richtig erkannt hat.

[3] H. bescheinigt im Anfang seiner Antwort (Ep. 75 = 112) den Empfang von drei Briefen oder, wie er sie lieber nennen will, libelli breves, sicher Ep. 28. 40. 71. Dies bestätigen die von Goldb. notierten Rückweisungen.

[4] Diese Spaltung wollte wohl H. durch die Rückübersetzung seiner hebräischen Übersetzungen durch Sophronius begegnen. Aber im Orient hat er kein Glück gehabt.

alten cucurbita (4, 6) ist eine Revolte entstanden.[1] Der Bischof appellierte zuerst an das Zeugnis der Juden, die aber die alte Übersetzung für richtig befanden, musste dann, um nur nicht seine Gemeinde zu verlieren, seinen Fehler zurücknehmen. — Mit der Evangelienübersetzung ist Augustin zufrieden, weil hier die Differenzen mit seinem griechischen Text in Vergleich zum A. T. natürlich unerheblicher sind. Er wünscht eine Äusserung des H. über das Verhältnis des hebräischen und griechischen Textes, den doch auch nach H.'s Zeugnis[2] die Apostel benutzt hätten, und er wiederholt, dass H. durch eine Übersetzung der LXX sich bei der unerträglichen Unzuverlässigkeit der lateinischen Texte das grösste Verdienst erwerben werde.

Dass H. wie überhaupt von diesem Briefe, so besonders von dieser Behandlung der Bibelfrage nicht erbaut war, dass er mit dem Bewusstsein starker Überlegenheit antwortet, kann man ihm gar nicht verdenken.[3] Er betont die verschiedene Tendenz seiner beiden Übersetzungen und meint ironisch, wenn Augustin seine Arbeit verwerfe, dann möge er doch erst zu der reinen, nicht von Origenes emendierten oder (dies im Sinne der Gegner der Textkritik des Or.) corrumpierten LXX zurückkehren, möge alle mit asterisci bezeichneten Stellen fortradieren. Freilich seien damit die meisten kirchlich gebrauchten Texte zu verwerfen.[4] H. hat ganz Recht: Sein Werk ist die praktische Consequenz der Hexapla. Nur wer (wie auch Rufin) die Hexapla und ihren Zweck nicht verstand

---

[1] Aug. sagt nicht, dass es sich um den Kürbis (Jonas 4, 6) handelte. H. setzt das in seiner Antwort voraus (S. 322 Goldb.), weil man in Rom sich über die hedera ereifert hatte (s. auch H. Jonascommentar zu der Stelle). Er beschwert sich, dass Aug. durch die Verschweigung der Stelle die Verteidigung erschwert habe. Er scheint sogar boshaft genug, mit den Worten huiuscemodi . . . texis fabulam (S. 321, 2) den Verdacht anzudeuten, dass die Geschichte zum Teil der Phantasie des Aug. entsprungen sei. Die Beziehung auf Jonas 4, 6 wird richtig sein; denn Aug. bestreitet sie in seiner Antwort nicht.

[2] Vergl. S. 281 Anm. 6.

[3] Ep. 75 (= 112 H.), 19ff. — Ep. 72 (= 105 H.) des H. scheint sich mit 71 gekreuzt zu haben, ist jedenfalls geschrieben, bevor H. diese erhielt. Sie berührt wie Augustins Antwort (73 = 110 H.) auf Ep. 68 nur Persönliches. Ep. 72 bezieht sich nicht nur auf 40 und 67, sondern setzt einen verlorenen Brief des Aug. voraus (S. 255, 15 ff. G.).

[4] Offenbar übertreibt hier H. (Aug. De civ. XVIII, 43 redet nur von multi codices der Art); denn nur in Palästina war der LXX-Text des Origenes zu allgemeinem Gebrauche durchgedrungen. Vgl. auch Epist. 57, 11 longum est nunc revolvere, quanta septuaginta de suo addiderint, quanta dimiserint, quae in exemplaribus ecclesiae obelis asteriscisque distincta sunt. Ähnliche Stellen bei Hody S. 302.

oder nicht verstehen wollte, konnte das Kunststück fertig bringen, die Hexapla zu ertragen und doch an der Autorität der LXX festzuhalten und also auch die Revision des H. zu verwerfen. — Ebenso schlagend ist seine Erwiderung auf den massiven Syllogismus des Augustin, der (Ep. 28, 2) gesagt hatte: Sei der Bibeltext dunkel, so habe auch H. fehlen können; sei er klar, so hätten gewiss auch die LXX ihre Sache gut gemacht; in keinem Falle sei die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung erwiesen. H. führt treffend aus, wie man mit demselben Argumente auch alle Exegese, die des Augustin eingeschlossen, beseitigen könne. — Er habe nicht das Alte, das er sogar in den hexaplarischen Übersetzungen zugänglich gemacht habe, beseitigen, sondern nach der Hebraea veritas das von den Übersetzern Unterschlagene oder Verfälschte restituieren wollen. — Wie Augustin bei seinem N. T. die Übereinstimmung mit dem griechischen, so müsse er beim A. T. consequenter Weise die mit dem hebräischen Texte anerkennen.[1] Wegen Jonas 4, 6 rechtfertigt er sich unter Berufung auf seinen Commentar; die Juden hätten sich wohl mit den cucurbitarii einen Scherz erlaubt.

Die kurze Ep. 81 (= 115 H.) des H. schlägt einen freundlicheren Ton an. Augustin antwortet sehr ausführlich und bekennt sich jetzt wenigstens von dem Nutzen der Übersetzung aus dem Hebräischen überzeugt (Ep. 82 = 116, 34 S. 385 G.).[2] Das ist freilich Selbsttäuschung; denn er klammert sich an die wohl mit Absicht unklare Wendung, mit der H. vielleicht den Widerstrebenden zu gewinnen hoffte: Er freut sich, dass H. das von den Juden Verfälschte berichtigen wolle. Wie wenig er H. verstand, zeigt der vorsichtige Zusatz, dass bei den Verfälschungen doch wohl an die nachchristlichen Übersetzungen, nicht an die LXX, gedacht sei. Gegen den kirchlichen Gebrauch der Übersetzung aus dem Hebräischen äussert er vom Standpunkte der Tradition aus die alten Bedenken.

So ist mit dem Schluss dieser Correspondenz[3] zwischen Augustin und Hieronymus ein Friede geschlossen, aber doch nur ein Scheinfriede, durch den die Gegensätze nur verschleiert sind. Und so stellt denn auch später Augustin die LXX über H.[4] und meint, auch wenn die LXX

[1] Vgl. Hier. Epist. 106, 2. 71, 5.

[2] Der Brief ist die Antwort auf Ep. 72. 75. 81, wie S. 387, 6 G. bezeugt wird; vgl. die bei G. angemerkten Beziehungen.

[3] Einige später gewechselte Briefe berühren andere Fragen.

[4] De civ. dei XVIII, 43 (vgl. die Ar. S. 164, 15 angeführten Stellen De doctr. Christ. II, 15, 22, De Cons. ev. II, 66, 128) ein Capitel, in dem Aug. sich zum Teil mit Epiphanius berührt. Auf die in unserm Cap. behandelte Frage weist schon XV, 11 (13).

nicht durch Inspiration, sondern durch Collation[1] in einem Wortlaute übereingekommen wären, sei doch der Autorität so vieler Übersetzer ein Vorrang einzuräumen; wo die LXX von andern glaubhaften Übersetzungen abweichen, sei ihnen eine besondere prophetische Offenbarung zu Teil geworden, indem derselbe Geist Gottes, der aus den Propheten des A. T. rede, manche Wahrheiten erst durch diese LXX Propheten offenbart habe; darum benutze er mit den Aposteln beide Autoritäten (De civ. XVIII, 44).

Wo sich kirchliche Gegensätze so scharf gegenüberstehen, pflegt auch im günstigsten Falle die Wahrheit nicht ohne Compromisse und Trübungen durchzudringen. So ist es auch dem Werke des H. ergangen. H. selbst hat schon der kirchlichen Tradition Concessionen gemacht. So bemerkt er Epist. 106, 46 inbezug auf einen Fehler des LXX-Textes (Psalm 73, 8 καταπαύσωμεν statt κατακαύσωμεν), den H. selbst in seiner hexaplarischen Ausgabe (Psalt. Gallic.) treu wiedergab: ex quo perspicuum est sic psallendum, ut nos interpretati sumus et tamen sciendum, quid hebraica veritas habeat. hoc enim quod septuaginta transtulerunt propter vetustatem in ecclesiis decantandum est et illud ab eruditis sciendum propter notitiam scripturarum. Und in der Vorrede zur Psalterübersetzung aus dem Hebräischen erklärt er es ausdrücklich für etwas anderes, in ecclesiis Christo credentium psalmos legere, aliud Iudaeis calumniantibus singula verba respondere.[2] Er verzichtet damit auf Einführung der Übersetzung aus dem Hebräischen in den kirchlichen Gebrauch, und in der That scheint das Psalt. Gallic. (nur ohne die kritischen Noten) in den Hss. des Kanons zu überwiegen.[3] — Aus der verschiedenen Schätzung der hebräischen und griechischen Autorität ergab sich schon zum Teil der bekannte Gegensatz des H. und des Augustin in der Beurteilung der Apokryphen. Auch hier hat sich Hieronymus zu einem Zugeständnisse herbeigelassen. Die Zusätze zu Daniel und Esther hat er, freilich unter obeli, aufgenommen. Judith und Tobias hat er, übrigens aus einem chaldäischen Texte, übersetzt, nur

---

[1] Dies ist offenbar eine Concession an H. (Ar. S. 164, 15 Anm.).

[2] S. 3, 46 Lag., vgl. Epist. 106, 12. 30. — Dass H. in seinen Commentaren keineswegs immer seinen Text gebraucht, hat Corssen, *Bericht über die lat. Bibelübersetzungen*, Sonderabdruck aus Bursians Jahresbericht Bd. CI, S. 57. 58 betont; vgl. über Origenes' Verfahren S. 272 Anm. 2.

[3] Doch steht die Übersetzung aus dem Hebräischen in manchen Hss. innerhalb des Kanons (Lagarde a. a. O. S. VII).

um den Bischöfen Chromatius und Heliodorus gefällig zu sein, wie er in der Vorrede erklärt.[1] Damit hat er selbst die Brücke zur Überführung der Apokryphen in die vulgata geschlagen.

H. selbst hat in der Übersetzung aus dem Hebräischen sich vielfach an ältere lateinische Übersetzungen angeschlossen, wie er selbst öfter sagt, mitunter nur um nicht durch zu grosse Neuheit zu erschrecken. Auch auf diesem Wege sind die folgenden Generationen weiter fortgeschritten. Die Lesarten der alten Texte wurden in die vulgata interpoliert,[2] und wir werden diese Corruption gewiss zum Teil dem Einfluss der kirchlichen Tradition zuschreiben dürfen. Wenn wir sehen, wie sich die Frommen über den Kürbis des Jonas aufregten, wenn wir aus der Correspondenz des H. uns vergegenwärtigen, mit wie geringem Verständnis, aber rührendem Eifer sogar Laien Bibeltexte collationieren und sich mit den aus den Varianten ergebenden Problemen abmühen, so kann man sich vorstellen, welche Bewegung das Unternehmen des H. hervorgerufen hat. H. selbst sagt (Vorrede zum hexaplarischen Hiob, P. L. XXIX, 63): tanta est enim vetustatis consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere malunt codices quam emendatos (vgl. P. L. XXVIII, 1142). Man kann das verstehen, wenn man sich erinnert, mit welchem Misstrauen Kreise von Lutheranern heutzutage der zahmsten Revision der Lutherbibel gegenüberstanden, wenn man sich vorstellt, welch ein Sturm der Entrüstung sich heute erheben würde, wenn in einer Kirche Psalm 90, 10 nach seinem ursprünglichen Sinne verlesen oder „Unser morgiges Brot gieb uns heute" gebetet würde. — So ist H. aus dem Kampfe zwar als Sieger, aber nicht unversehrt hervorgegangen. Der Bestand der Schriften, die Übernahme der Apokryphen in älteren Übersetzungen, die Mischung des hieronymianischen Textes mit alten Texten, das alles legt Zeugnis ab, dass die vulgata einen Compromiss darstellt zwischen der Hebraica veritas des H. und dem Buchstabenglauben, zwischen dem, was H. gewollt und geleistet hat, und dem Widerstande der kirchlichen Tradition.

Was wir von der Verbreitung der Übersetzung des H. in den auf ihr Erscheinen unmittelbar folgenden Zeiten wissen, ist sehr dürftig. Es gebricht an directen Nachrichten, und wir sind wesentlich auf Schlüsse aus dem von Autoren benutzten Texte angewiesen. Von besonderer

[1] In Cassiodors Exemplar des hieronymianischen Kanons (Zahn II, S. 270. 277, Corssen S. 56) fehlten die Apokryphen. Dass schon von H., nicht erst nach seiner Zeit, Exemplare mit Apokryphen hergestellt oder geduldet sind, ist darum nicht ausgeschlossen.

[2] P. Corssen S. 58. 28. 29.

Bedeutung für die Frage ist das augustinische Speculum. Weihrich begründet seine Annahme, dass im Speculum erst durch spätere Überarbeitung fast durchgehend in den Citaten der hieronymianische Text dem echten Augustins substituiert sei, mit der Thatsache, dass dieser nicht einen Text, gegen den er sonst so starke Bedenken geäussert habe, zu Grunde gelegt haben könne. Aber nachdem wir Augustins Abhängigkeit von der Tradition und sein unsicheres Schwanken in den principiellen Fragen beleuchtet haben,[1] erscheint die Sache vielleicht in anderem Lichte. Auf einen allmählichen Übergang ins andere Lager scheint doch manches zu deuten. In mehreren um 400 verfassten Schriften benutzt Augustin die Evangelienübersetzung des Hieronymus.[2] Schon in dem älteren Teile der Doctrina Christiana (497) empfiehlt er Hieronymus' Übersetzung des A. T. wegen ihrer Worttreue und Klarheit; denn Burkitts durch Corssens[3] Gründe bekräftigte Auffassung, dass die Itala (II, 22) nichts anderes als die Übersetzung des Hieronymus sei, kann als sicher betrachtet werden. Wenn auch noch die LXX (und die aus ihr gefertigten lateinischen Übersetzungen) als der in der Kirche gebräuchliche Text vorausgesetzt wird, soll doch des Hieronymus Übersetzung aus dem Hebräischen zur Exegese als wertvolles Hilfsmittel benutzt werden.[4] In dieser Weise benutzt Augustin auch wirklich die Arbeit des Hieronymus in der Doctrina und öfter in den Quaestiones in Heptateuchum[5] (um 419), und auch im späteren Teile der Doctrina (IV, 7, 15, um 426) verwertet er für Amos 6, 1—6 die Übersetzung des Hieronymus, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt. Die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, dass Augustin in einer seiner spätesten Schriften, dem Speculum, auch noch den letzten Schritt gethan hat und schliesslich nach den mancherlei Concessionen, die er der hieronymianischen Partei gemacht hat, zu ihr übergegangen ist, wird sich nicht bestreiten lassen.[6] Psychologisch verständlich ist diese Schwenkung. Seine Haltung in der Bibelfrage lässt sich mit der dogmatischen Haltung des Hieronymus vergleichen. Eigenes Verständnis und feste Grundsätze hatte er nicht, und ihm zum Lobe muss man sagen, dass er sich seiner Schwäche

[1] Vgl. Diestel, *Gesch. des A. T.* S. 69. 82ff.

[2] Burkitt in Robinsons *Texts and studies* IV, 3. 1896 S. 57ff.

[3] *Gött. Gel. Anz.* 1897 S. 416ff.

[4] Corssen a. a. O. S. 422.

[5] S. Corssen a. a. O.

[6] Hat er hier doch auch der modernen auf Ausschluss der deuterokanonischen Schriften gerichteten Tendenz starke Concessionen gemacht; s. Th. Zahn, *Gesch. des Kanons* II, S. 258. 256.

bewusst war. Seine Haltung war durch die kirchliche Praxis und Tradition bestimmt und darum musste sie schwankend und widerspruchsvoll sein. Wenn nun die Tradition selbst sich wandelte, wenn die Version des Hieronymus Eingang fand, so war er in seinen Überzeugungen nicht gefestigt genug, um der neuen Strömung widerstehen zu können, unter deren Einfluss er doch schon lange stand. Es war für ihn kein plötzlicher Bruch, sondern ein allmählicher Übergang, der ihm keine Schande machte wie dem Hieronymus sein Verrat an Origenes, der ihn nötigte, die eigene Vergangenheit und Schriftstellerei zu verleugnen, und, da er dazu den Mut der Wahrheit nicht finden konnte, ihn in ein Gewebe schamlosester Lügen verstrickte. Ein Wechsel der Tradition hat sich aber wohl zu Augustins Zeiten in Italien vorbereitet — das erste Zeugnis dafür dürfen wir in jener Bezeichnung der hieronymianischen Version als Itala[1] sehen. Es ist sehr denkbar, dass der Verrat von Origenes und Rufin der Preis war, den der Schlaue, Vielgewandte für die Zulassung seiner Version im Abendlande zahlte.

Ich eile zum Schluss; denn die weitere Entwicklung, die wesentlich aus einer Untersuchung der von den Autoren benutzten Texte zu construieren ist,[2] liegt ausserhalb meiner Aufgabe und meines Forschungsgebietes. Nur an den letzten für uns erkennbaren Markstein, Isidors Zeugnis für die allgemeine Verbreitung der hieronymianischen Übersetzung in allen Kirchen des 7. Jahrhunderts, sei erinnert.[3]

Aber ich möchte nicht enden, ohne einige Worte über die Methode meiner Forschung zu sagen. Mit Recht und mit sichtbarem Erfolge haben die Forscher[4] sich neuerdings mit Vorliebe der Analyse der

[1] Dass dies Zeugnis aus dem Jahre 397, wo Hieronymus Übersetzung aus dem Hebräischen noch nicht vollendet war, stammt, bereitet Schwierigkeiten. Aber man kann mit der Möglichkeit rechnen, dass die Stelle der Doctrina ihre jetzige Fassung in der späteren Gesamtausgabe (426) erlangt habe.

[2] Über die Litt. s. Corssen, *Jahresbericht* S. 58.

[3] Es wäre wichtig, wenn die Abfassungszeit der früher Gennadius zugeschriebenen Vita des Hieronymus sich bestimmen liesse. Vallarsi setzt sie ins 8./9. Jahrh. (vgl. Schöne a. a. O. S. 230). Jedenfalls ist sie zu jung, um für unsere Untersuchung verwertet werden zu können. Hier wird gerühmt (P. L. XXVIII, 170. 171), dass die römische Kirche durch H. die hebräische Wahrheit besitze; sogar die Griechen, die früher behaupteten, dass die Römer ihnen die Schrift verdankten, müssten diesen Vorzug anerkennen.

[4] Dass ich ihnen manche Anregungen danke, wenn ich auch ihr Gebiet nur gelegentlich berührt habe, will ich bemerken, um nicht wieder unter dem ungerechten Vorurteile zu leiden, dass ich das, was ich nicht gesagt und mit Absicht ausgeschlossen habe, nicht gewusst und nicht überdacht hätte (s. Philologus LIX S. 256 ff.).

directen Tradition der griechischen und lateinischen Bibel zugewandt, um auf Grund einer sich langsam erweiternden Induction sicheren Ergebnissen für die Geschichte der Bibel zuzustreben. Mir schien es daneben nützlich, einmal wieder den alten Weg zu beschreiten und im Zusammenhange die kirchlichen Zeugen über das Verhältnis der Übersetzungen unter einander und zum Originale zu verhören. An Stelle der ziemlich äusserlichen Zusammenstellungen der verdienstlichen älteren Forscher liess sich eine historische Entwickelung geben, da wir die kirchlichen Parteiströmungen und die Persönlichkeiten schärfer zu fassen gelernt haben. Ich hoffe, dass so manche Thatsachen in der Tradition der Bibel in geschichtlichem Zusammenhange und in hellerem Lichte erscheinen. Die historische Betrachtung der kirchlichen Urteile erhellt die Bedürfnisse, aus denen die Hexapla und die hieronymianische Version hervorgegangen sind, die Schwierigkeiten und Vorurteile, mit denen beide zu ringen hatten, den überwiegenden Misserfolg des einen und Erfolg des andern Unternehmens. Sie lässt z. B. auch begreifen, warum zur Zeit eines Epiphanius methodische Recensionen wie die des Lucian und Hesych auf griechischem Kirchengebiet aussichtslos und kaum mehr denkbar sind. — Auch die Erfahrung hat sich mir wieder bestätigt, dass, wer eine geschichtliche Entwickelung auf welchem Gebiete des Altertums immer zeichnen will, den Mut des Irrens besitzen muss. Ich hoffe, die Grundlinien richtig gezeichnet und die eigenen Vermutungen von den überlieferten Thatsachen sorgsam geschieden und damit auch die Punkte bezeichnet zu haben, an denen die erneute Forschung wird einsetzen müssen.

Nachtrag.

Zycha, *Festschrift f. Joh. Vahlen* S. 553—557 bestreitet Burkitts Gleichsetzung von Itala und vulgata. Die polemische Beziehung von Aug., Doctr. Christ. II 15, 22 auf Hier. ist auch mir nicht entgangen. Dass aber eine Polemik gegen die Herabsetzung der LXX noch keine absolute Verwerfung der Arbeit des Hier. einschliesst, beweist meine Behandlung der Correspondenz zwischen Hier. und Aug. Der Gegensatz war für Aug., der zwei Offenbarungen annahm, nicht so scharf, wie er Zycha erscheint, und wir dürfen ihm ein Schwanken, wie er es sonst zeigt, auch hier zutrauen.

[Abgeschlossen am 5. November 1900.]

Jesu Vorstellungen von der Auferstehung der Toten.

Vortrag auf dem Congrès de l'histoire des religions in Paris 3.—8. Sept. 1900.

Von D. S. A. Fries in Stockholm.

Wie ein moderner Philosoph nicht umhin kann zu dem erkenntnistheoretischen Problem Stellung zu nehmen, ebenso muss auch ein moderner Forscher in der Religionsgeschichte des Urchristentums von einer bestimmten Auffassung des litterarhistorischen Problems des Neuen Testamentes ausgehen, auch wenn er des weitgehenden Umfanges der Sache wegen genötigt ist sich auf einige allgemeine Hauptgedanken zu beschränken. Eine notwendige Folge hiervon ist indessen, dass die Hauptuntersuchung selbst in Bezug auf ihre Zuverlässigkeit in mehr als einer Hinsicht von der grösseren oder geringeren Richtigkeit des quellenkritischen Standpunktes abhängig ist, ein Umstand, der sich in der Wissenschaft stets unvermeidlich zu zeigen pflegt.

Die hier wiedergegebene Untersuchung ruht hinsichtlich des synoptischen Problems auf der sog. Zwei-Quellen- oder Marcus-Hypothese. Doch bin ich meinerseits der Ansicht, dass Marcus 14, 1—16, 8 nicht zu dem ursprünglichen, von Petri Dolmetscher Marcus verfassten Evangelium gehören, da dieses nach der von Johannes-Papias gegebenen Charakteristik[1] einer Passionsgeschichte entbehrte. Auch hinsichtlich einiger anderer Stücke des gegenwärtigen Marcus-Evangeliums bin ich der Meinung, dass sie entweder aus dem kanonischen Matthäus-Evangelium[2] entlehnt sind oder vielleicht wie die Passionsgeschichte zum Ägypter-Evangelium[3]

[1] Eusebius, h. e. III, 39: Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα (also nicht παθέντα). Vergl. Beyschlag, Theol. Stud. u. Krit. 1899, S. 513.

[2] Z. B. Mk. 1, 9—11, 12—13; 4, 13—20.

[3] Z. B. 6, 31—56.

oder zu irgend einem andern[1] der alten, aus verschiedenen Gründen verloren gegangenen Evangelien gehörten.

Hinsichtlich des vierten Evangeliums schliesse ich mich im grossen Ganzen der sog. Delffschen Hypothese an in der Form, wie ich dieselbe in meinem Buch über „Det fjärde evangeliet och Hebreer-evangeliet" 1898 ausgebildet habe. Die Hauptresultate desselben sind durch Professor A. Meyer in Bonn in der Theologischen Rundschau 1899, S. 377—378 der theologischen Welt ausserhalb des Nordens mitgeteilt worden[2].

Die jüdische Theologie zu Jesu Zeit war etwas ganz anderes als ein System. Ein Wirrwarr von verschiedenen Meinungen, einige gestern oder heute entstanden, andere von Jahrhunderte oder Jahrtausende langem, teilweise geheimem Dasein, einige reife Früchte an dem Baume des Judentumes selbst, andere überkommen aus fremden Religionen, der griechischen, babylonischen, persischen und wahrscheinlich auch der ägyptischen, brachen sich an einander oder gingen eine nahe Verbindung mit einander ein. Obgleich manche bereits den Charakter des Dogmas trugen, war dies glücklicherweise nicht bei allen der Fall. Diese liessen also der Discussion freie Bahn offen, und die Vertreter der einen oder andern Anschauung brauchten daher nicht Ketzernamen und Ketzergericht zu riskieren.

Während z. B. die Auffassung von der Heilighaltung des Sabbaths bereits in mehreren Geboten festgelegt worden war, deren theoretische und praktische Verleugnung unter gewissen Umständen den Tod zur Folge haben konnte, so war dies noch nicht der Fall z. B. mit der Messias-Idee. Hier konnten sich viele verschiedene Meinungen geltend machen und machten sich auch geltend. Dieser Umstand ist gar zu

[1] Dem Petrus-Evangelium? z. B. 8, 1—26.

[2] Meyer hat in seinem freundlichen Referat über mein Buch, für das ich ihm hier herzlichen Dank ausspreche, wahrscheinlich infolge leicht erklärlicher Unsicherheit in der schwedischen Sprache, den Fehler begangen, mich verneinen zu lassen, dass Cerinthus Chiliast war. Im Gegenteil, ich nehme dies an (siehe S. 50). — Wenn Meyer weiter sagt, dass „die Behauptung der Aloger doch nur ihrem Hass gegen das Evangelium entsprungen ist", so ist dies eine petitio principii und wird dadurch widerlegt, dass sie Cerinthus nicht für den Verfasser der Johanneischen Briefe gehalten haben. — Meyer wundert sich, „dass kein Kirchenvater über diese Verwandtschaft (nämlich jene des H. E. mit dem vierten Evangelium) berichtet hat." Hat irgend ein Kirchenvater berichtet, Matthäus und Lucas hätten Marcus und die Logia-Quelle benutzt, d. h. die Zwei-Quellen-Theorie bestätigt? — Dass in Acta eine Verwechselung zwischen Marcus und dem Priester Johannes stattgefunden hat, scheint mir übrigens durch die neuerdings von Zahn u. a. geführte Discussion über das Coenaculum wiederum bestätigt zu sein. — Dies zur Verteidigung ad interim.

sehr ausser Acht gelassen von der modernen Forschung über Jesu Selbstbewusstsein im Lichte der messianischen Anschauungen seiner Zeit, dürfte aber in der That dasjenige sein, was rein historisch gesehen die Entstehung seines eigenen Messias-Ideals ermöglichte.

Eine solche nicht dogmatisch festgestellte Lehre war ferner der Auferstehungsglaube. Aber nicht nur insofern, als man ähnlich wie die Sadducäer und Samariter die Auferstehung gänzlich in Abrede stellte und demnach einen älteren und conservativeren Standpunkt behauptete, sondern auch darin, dass diejenigen, welche überhaupt den Auferstehungsglauben annahmen, nicht im reinen darüber waren, weder wer der Auferstehung teilhaftig werden, noch wann dieselbe stattfinden sollte, oder was sie im übrigen besagen wolle. Man darf sich nämlich keineswegs vorstellen, dass der Auferstehungsglaube, der in der späteren jüdischen Theologie[1] zum Ausdruck kommt, in allen Stücken mit dem zu Christi Zeit im Judentum herrschenden identisch war. Nach dem Zeugnis des Josephus[2] sollen die Pharisäer eine Seelenwanderung angenommen haben, welche sie mit einer Auferstehung von den Toten identificierten. Herodes Antipas hegte ebenfalls eine ähnliche Anschauung, da er der Meinung war, Jesus sei der auferstandene Johannes der Täufer (Mc 6, 14). Die Essäer glaubten nur an die Unsterblichkeit der Seele und läugneten die Auferstehung des Leibes.

Wenn wir also in Marcus 9, 10 lesen, dass Jesu Jünger unter einander über die Bedeutung der Auferstehung von den Toten disputierten, so ist dies ein genaues Spiegelbild der Stellung des ganzen jüdischen Volkes zu dieser neuen eschatologischen Lehre, und die traditionelle Exegese, welche sich hier über die Ungewissheit der Jünger wundert, befindet sich auf Irrwegen.

Eine der Meinungen über die Auferstehung der Toten ist die, welche durch Martha von Bethanien nahe bei Jerusalem vertreten wird: οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (Joh 11, 24). Dieses ist die Lehre des orthodoxen Judentumes, wie sie später zum Dogma wurde, aber schon jetzt von den tonangebenden Rabbinern Jerusalems aus Hillels oder Schammais Schule gelehrt wurde.

Ist nun Marthas Gedanke über die Auferstehung auch derjenige Jesu? Der Einzige, welcher, so viel mir bekannt ist, beobachtet hat, dass

[1] Siehe Weber, Jüdische Theologie 1897, S. 369f., 390ff., 401 ff.

[2] Bell. Jud. II, 8, 14. Ueberbleibsel von solcher Auffassung finden sich vielleicht hie und da im Talmud. Farrar, The Life of Lives 1900, S. 363 führt ein Beispiel aus Kitzur Sh'lah an. Joseph., Antiq. XVIII, 1, 3 spricht nicht dagegen.

Jesu Äusserung seiner Gedanken über die Auferstehung in Joh 11, 25. 26 im Widerspruch zu Marthas Meinung steht, ist Charles in seiner Darstellung von der Geschichte der biblischen Eschatologie[1]. Ich will hier zunächst die Bedeutung der bekannten Worte V. 25 u. 26 näher analysieren: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

Sofern V. 26 nicht einen tautologischen Parallelismus zu V. 25 bilden soll, muss derselbe in der That etwas anderes und etwas mehr besagen als V. 25, was auch καί andeutet. Wie ich an anderem Orte dargethan habe,[2] spricht Jesus in V. 26 die Meinung aus, dass der, welcher lebt und an ihn als den Messias glaubt (vgl. Marthas Antwort in V. 27) dem leiblichen Tode entgehen werde. Οὐκ εἰς τὸν αἰῶνα ist also wie in Joh 4, 14; 10, 28; 12, 34; 13, 8 in der Bedeutung numquam aufzufassen. Diesen Gedanken über das Verschwinden des Todes in dem messianischen Reiche hat Jesus nicht nur anderswo im Johannesevangelium[3] sondern auch bei den Synoptikern[4] ausgesprochen und derselbe stimmt im übrigen mit ähnlichen Theologumena in der jüdischen Eschatologie[5] überein.

Von V. 26 recht verstanden fällt ein helles Licht auf V. 25. Jesus stand vor dem Factum, dass der Tod unablässig seine Ernten einheimste und dass es demnach recht wohl eintreffen konnte, dass einer oder der andere von Jesu eigenen Jüngern dahin gerafft wurde, bevor noch das messianische Reich seine volle Herrlichkeit und Kraft offenbarte. Aber selbst wenn (κἄν) einer dem Tode erlag, sollte er doch leben (ζήσεται) nach dem Tode und trotz desselben. Dies besagt nicht, dass eine Auferstehung von den Toten nach Marthas Auffassung (und der der späteren jüdischen Orthodoxie) stattfinden sollte, sondern deutet zunächst darauf, dass Jesus „Leben" und „Auferstehung" identificierte. Das καί, welches in dem Satze: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή die Worte ‚ἀνάστασις' und ‚ζωή' verbindet, muss daher als ein καί identificationis oder explicationis aufgefasst werden. Diese Deutung ist um so einleuchtender, als man sich stets vergegenwärtigen muss, dass Jesus

[1] A Critical History of the Doctrine of a Future Life 1899, S. 371 f.

[2] Det fjärde evangeliet och Hebreer-evangeliet 1898, S. 95.

[3] 6, 47—51; 8, 51—56.

[4] Z. B. Marcus 9, 1.

[5] Siehe Weber a. a. O. S. 381 f. „In der messianischen Zeit werden nur die Heiden dem Tode unterworfen sein." Bacher, Agada der Amoräer 1, S. 33; vergl. S. 187. Weitere Hinweise in meinem Buche S. 91.

aramäisch sprach und nicht griechisch, wenn ihm gleich die hellenische Sprache nicht unbekannt war.

Es ist bemerkenswert, dass Martha zu diesen Worten Jesu, von denen sie sicherlich nicht recht wusste, was sie davon denken sollte, nichts anderes zu sagen hatte, als dass sie glaube, er sei der Messias (V. 27). Jesu Worte enthielten auf jeden Fall für Martha, welche nach V. 21. 39 Lazarus für unwiderruflich tot hielt, an und für sich kein Versprechen, dass sie in diesem Leben ihren Bruder wiedererhalten sollte.[1] Sie konnte durch dieselben nur zu der Überzeugung gelangen, dass der Bruder bereits auferstanden sei oder in einer andern Welt lebe. Ob sie diese Schlussfolgerung auch in Wirklichkeit zog, wissen wir nicht. Jesu Worte zu Martha setzen jedoch nicht voraus, dass Lazarus auch nach Jesu Auffassung unwiderruflich tot war. Genau betrachtet haben Jesu Worte in V. 25, 26 ihren Grund nur in Marthas Glauben, dass Lazarus unwiderruflich (modern: in physiologischem Sinne) tot sei und dass nur eine Auferstehung am jüngsten Tage ihn dem Leben zurückgeben könne, aber daraus folgt sicherlich nicht, dass Jesus selbst, wenigstens bis dahin, diese Auffassung von Lazarus' Tode teilte. Nicht einmal die Anwendung des Wortes ἀναστήσεται in V. 23 beweist, dass Jesus der Meinung war, Lazarus sei unwiderruflich tot, da dieses Wort auch sonst angewendet wird (z. B. Mc 5, 42; Act 9, 41), und sich im übrigen sehr wohl eignete für Jesus, welcher für Wortspiele[2] sehr grosse Neigung hatte. Weiter unten werden wir indessen Gelegenheit haben auf Jesu Auffassung von dem Tode des Lazarus zurückzukommen.

Habe ich Jesu Meinung über die Auferstehung der Toten nach Joh 11, 25. 26 recht verstanden, so geht auch hieraus hervor, dass Jesus die übrigens im Zusammenhang unmotivierten Worte in Joh 6, 39f. 44. 54: καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ nicht geäussert haben kann, noch auch die Worte in Joh 5, 25. 28. 29[3], welche Verse vom jüdischen Standpunkte aus eine Rectificierung des Contextes bilden, dessen Gedankengang im übrigen mit dem in 11, 25. 26 ausgesprochenen wohl zusammenstimmt.

Wenden wir uns zum Marcusevangelium, so finden wir, dass Jesus sich in 12, 18—27 auf Grund der Verläugnung der Auferstehung der

[1] Vergl. Wendt, Das Johannesevangelium 1900, S. 144: „Diese Worte (in den Versen 25f.) enthalten in Wirklichkeit keinen Hinweis Jesu auf sein bevorstehendes Wunder."

[2] Z. B. Mc 1, 17; 10, 18; Joh 3, 8; 4, 10.

[3] Vgl. auch Charles S. 370 und Wendt, Das Johannesevangelium 1900, S. 122ff., 127.

Toten seitens der Sadducäer, in ganz demselben Sinne ausgesprochen hat, wie in dem ursprünglichen Johannesevangelium. Aus den Worten in Ex 3, 6. 16: „Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, und der Gott Jakobs" zieht Jesus in einer Weise, welche in formeller Hinsicht lebhaft an die Methode der Rabbiner, aus andern alttestamentlichen Schriftstellen die Auferstehung der Toten zu beweisen[1], erinnert, die Schlussfolgerung, dass die betreffenden Patriarchen bei Gott „leben". Jesus konnte hiermit unmöglich auf eine spätere rabbinische Legende anspielen, dass die Patriarchen, befreit von dem leiblichen Tode, lebendig zur Gemeinschaft[2] Gottes hinauf genommen wurden, denn in solchem Falle hätten Jesu Worte unmöglich als eine Widerlegung der Verläugnung der Auferstehung der Toten seitens der Sadducäer dienen können. Jesu Schriftauslegung ruht also auf der Voraussetzung, dass die Patriarchen wirklich des leiblichen Todes gestorben waren. Dagegen ist es durchaus klar, dass Jesus aus der citierten Schriftstelle nicht die Schlussfolgerung hinsichtlich der Auferstehung von den Toten ziehen konnte, welche wir in Marthas Worten in Joh 11, 24 und in der späteren jüdischen Theologie wiederfinden. Für Jesus fiel also nach der Deutung, welche er den Worten Ex 3, 6. 16 giebt, die Auferstehung von den Toten mit dem für die Frommen unmittelbar nach dem Tode eintretenden ewigen Leben bei Gott zusammen, womit keineswegs gesagt ist, dass Jesus nicht dachte, dass jenes Leben die Form der Leiblichkeit habe. Die gewöhnliche Exegese der bekannten Sadducäerfrage befindet sich also hier ebensowohl wie bei Joh 11, 25. 26 auf Abwegen, aber auch hier ist es nur Charles,[3] der in seinem citierten Werke den richtigen Sinn geahnt hat und mit Recht an 4 Macc 16, 25 erinnert, worüber des mehreren weiter unten. Dass nun Abrahams, Isaaks und Jakobs Auferstehung von den Toten von Jesu zuerkannt wurde, mag vermutlich seinen Grund darin haben, dass jene im Glauben den kommenden Messias sahen und ihn erkannten (vergl. Joh 8, 56).[4]

[1] Gamaliel II soll mit Deut 31, 16; Jes 26, 19; HL 7, 10; Deut 1, 8; 4, 4 die Auferstehung der Toten bewiesen haben. Bacher, Agada der Tannaiten I, 87. — R. Meir wollte die Auferstehung der Toten aus den biblischen Sätzen beweisen, in welchen von den biblischen Personen der Vorzeit das Futurum gebraucht wurde und nicht das Perfectum z. B. Ex 15, 1; Jes 8, 30. Bacher II, 67. — R. Simon ben Eleazar beweist einem Samariter mit Hilfe von Num 15, 31 die Auferstehung, Bacher II, 432. — Im übrigen scheinen Jesu Worte: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern ein Gott der Lebendigen" auf Jer 10, 10 Bezug zu haben.

[2] Vergl. Chajes, Markus-Studien 1899, S. 66.

[3] A. a. O. S. 341.

[4] Ap. Bar. 30, 1: „Und darnach, wenn die Zeit der Ankunft des Messias sich

Es ist auch bemerkenswert, dass Jesus in seiner eschatologischen Rede in Mc 13, welche ich nicht in ihrem ganzen Umfange in Übereinstimmung mit Wernle[1] u. A. für eine Art eingeschobener Apokalypse halten kann, nicht mit einem einzigen Worte die späteren jüdischen Vorstellungen von der Auferstehung der Toten berührt. Dies ist um so eigentümlicher, als die Rede im übrigen starken Einfluss der Apokalypse Daniels[2] aufweist, die in 12, 2 eine der ältesten und stärksten Äusserungen über die Auferstehung des Leibes im Sinne der jüdischen Theologie enthält.

Aber was sollen wir denn von Jesu Auferweckungen von Toten denken? Und was hat er selbst mit seiner eigenen Auferstehung von den Toten gemeint?

Zunächst will ich bemerken, dass ich Jesu Aussage in Mt 11, 5[3] — die Perikope findet sich nicht bei Marcus — so auffasse, dass καὶ νεκροὶ ἐγείρονται in wirklichem und nicht in übertragenem Sinne verstanden werden muss. Man muss sich nämlich vergegenwärtigen, dass Jesus auch andere Tote auferweckt hat, als die in den Evangelien erwähnten. Papias[4] berichtet nämlich von mehreren von Jesus auferweckten Toten, die bis in die Zeiten Hadrians lebten, und eine ähnliche Notiz hat Eusebius auch aus Quadratus' Apologie an Hadrian[5] bewahrt.

Hierbei kommt es aber darauf an, was man mit „Toten" meint. Aus Mc 9, 26; Act 20, 9ff. (vergl. Act 9, 36ff.) geht hervor, wie wenig man die wirklichen Anzeichen des Todes kannte, und man denkt mit Grauen daran, wie oft man sich in jenen Zeiten bei der Bestimmung des definitiven Todes übereilte. In vielen Fällen würden wir das Wort „tot" nicht anwenden. Die Juden selbst hatten auch eine gewisse Empfindung davon, dass der Tod nicht immer definitiv eingetreten war, obgleich man den dem Anscheine nach Leblosen „tot" nannte. Sie lehrten nämlich — ob

vollendet, wird er in Herrlichkeit zurückkehren. Alsdann werden alle die, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen." Diese im Tode Schlafenden werden in Ap. Bar. 21, 24 mit Abraham, Isaak und Jakob verglichen.

[1] Die synoptische Frage 1899, S. 212—214.

[2] V. 14 (Dan. 9, 27; 12, 11); nach Blass, Textkritische Bemerkungen zu Markus 1899, S. 79f., soll auf Grund von It und Cyprianus, Test. p. 49, 15 in V. 2 nach καταλυθῇ gelesen werden: καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν ein Ausdruck, der sich auf Dan 2, 34 (der Stein vom Himmel) gründet.

[3] τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.

[4] De Boor, Neue Fragmente des Papias etc. in: Texte und Untersuchungen von Gebhardt-Harnack, V. 2, S. 170, 176f.

[5] h. e. IV, 3.

nach persischen Vorbildern ist hier eine nebensächliche Frage[1] — die Seele verbleibe drei Tage lang in der Nähe des Leibes um zu sehen, ob sie nicht etwa wieder in ihre alte irdische Hülle hineingelangen könne[2]. War einer vier Tage hindurch tot gewesen, so gab er am vierten Tage durch den eintretenden Leichengeruch ein sicheres Zeichen von seinem definitiven Tode (Joh 11, 39).

Betrachten wir nun Jesu Auferweckungen von den Toten, wie sie in den Evangelien berichtet werden, so können wir die Anekdote von dem Sohn der Wittwe zu Nain (Lc 7, 11—17) unbeachtet lassen, da sie keine für uns durch Bericht von Augenzeugen bestätigte Begebenheit ist. Nehmen wir indessen an, dass dieselbe sich wirklich zugetragen hat auf einsamer Predigerwanderung Jesu in den Dörfern um Nazareth herum nach Mc 6, 6, so haben wir die Begebenheit unter allen Umständen in Analogie mit den bekannten und durch Berichte von Augenzeugen bestätigten Totenauferweckungen Jesu zu beurteilen. Diese sind die Auferweckung von Jairi Töchterlein in Kapernaum nach Mc 5 und die Auferweckung des Lazarus in Bethanien nach Joh 11. Der Bericht über die erstere ist auf Petrus Angaben gegründet, der nach Mc 5, 27 zugegen war; der Bericht von der letzteren ist von Johannes aufgezeichnet, der nach meiner Meinung gerade der Bote ist, durch den die Schwestern in Bethanien Jesus benachrichtigten, als er sich eben östlich vom Jordan befand, laut Joh 11, 3.

Was nun zunächst die Auferweckung von Jairi Töchterlein anbelangt, so haben die Hausgenossen allgemein angenommen, das zwölfjährige Mädchen sei „tot" (V. 35). Jesus dagegen erklärte, das Mädchen sei nicht tot sondern „schlafe" nur (V. 39). Der Vorstellung vom Eintreten des „Todes" gegenüber gestellt, konnten Jesu Worte unmöglich anders aufgefasst werden als so, dass er einen natürlichen Schlaf meinte. Sonst kann man nicht verstehen, warum das Volk Jesu Worte verspottete (V. 40). Da nun Jesus auch hinsichtlich des Todes des Lazarus von einem Schlafe (V. 11) bei ihm spricht und einerseits (V. 4)[3] damit bezeichnen zu wollen scheint, dass Lazarus nicht definitiv tot sei, sich aber andererseits für berechtigt halten kann Lazarus nach dem gewöhnlichen

[1] Vgl. Söderblom, Les Fravaskis, 1899, S. 10f.

[2] Siehe Weber a. a. O. S. 340. Hallenberg, Historiska anmärkningar öfver Uppenbarkeboken 1890, 1, S. 314. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels 1900, S. 57.

[3] „Diese Krankheit ist nicht zum Tode."

16./11. 1900.

Sprachgebrauch tot (V. 14)[1] zu nennen, so dürfte die Annahme recht nahe zur Hand liegen, dass nach Jesu Terminologie „Schlaf" und „schlafen" die am besten passenden Bezeichnungen für den Zustand des „Toten" während der drei Tage sind, betreffs deren wir zuvor die jüdischen Vorstellungen dargethan haben. Über die Anwendung der Euphemismen „schlafen" anstatt „tot sein" (resp. „entschlafen" für „sterben") weise ich auf den Excurs nach dieser Untersuchung hin. Vergegenwärtigen wir uns indessen das Gesagte, so scheint daraus hervorzugehen, dass Jesus in dem Töchterlein des Jairus freilich nach dem landläufigen Sprachgebrauch eine „Tote" auferweckt hat, aber nicht eine definitiv Tote, sondern nur eine „Schlafende". Zur weiteren Erläuterung sei hier Act 20, 9. 10. 12 citiert: „Es sass aber ein Jüngling, mit Namen Eutychus, in einem Fenster, und sank in einen tiefen Schlaf, weil Paulus so lange redete, und ward vom Schlaf übermannt, und fiel hinunter vom dritten Söller, und ward tot aufgehoben. Paulus aber ging hinab, und warf sich über ihn, umfing ihn, und sprach: Machet kein Getümmel; denn seine Seele ist in ihm. Sie brachten aber den Knaben lebendig und wurden nicht wenig getröstet."

Nicht anders verhält es sich mit der Auferweckung des Lazarus Joh 11. Jesus selbst ist laut V. 4 überzeugt davon, dass es für Lazarus nicht zum definitiven Tode kommen wird; um aber seinen Jüngern den schlagendsten Beweis von seiner Messianität zu geben, verweilte er noch zwei Tage östlich vom Jordan, bis er es ersichtlich für zweifellos hielt, dass Lazarus tot war in dem Sinne, dass er „schlief" (V. 11). Da die Jünger die Redeweise Jesu nicht verstanden, sondern sie deuteten wie die Trauernden im Hause des Jairus, so schloss Jesus sich ganz einfach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch an, als er in V. 14 sagte: „Lazarus ist gestorben." Man muss also berücksichtigen, dass Jesus selbst hingeht, den Lazarus zu erwecken in der Meinung, dass der Tote nicht definitiv tot sei, sondern nur „schlafe". Denselben Gedankengang bekundet Jesu sowohl bei der Begegnung mit Martha (V. 21—23) wie mit Maria (V. 32); wenigstens findet sich nichts, was andeutete, dass Jesus seine Meinung geändert habe, nicht einmal jene Worte in V. 25—26, deren rechte Deutung ich oben wiederzugeben versucht habe.

Die Situation ist also die, dass Jesus zu Lazarus' Grabe geht in der Voraussetzung, dass Lazarus nicht definitiv tot sei, so dass also noch nicht drei Tage vergangen sind, seit Lazarus als „tot" in

[1] „Lazarus ist gestorben."

seinem Grabe beigesetzt wurde. Dies stimmt mit Jesu zweitägigem Verweilen östlich vom Jordan (V. 6) überein. Martha und Maria dagegen waren durchaus überzeugt, dass ihr Bruder nunmehr definitiv tot sei, weil es ja in der That bereits der vierte Tag nach dem Tode des Bruders war, weshalb Martha vermutete, dass der Leichengeruch sich bereits eingestellt habe (V. 39). Diese Aufklärung muss höchst überraschend auf Jesus gewirkt haben, der sich durch diesen Zeitunterschied auf einmal in eine peinliche Situation gebracht sah, um so mehr, als der Anblick der trostlosen Schwestern und die klagenden, teils neugierig staunenden, teils vorwurfsvoll blickenden Juden von Jerusalem ihn bereits in eine aufgeregte Gemütsstimmung (V. 33—38) versetzt hatten. Volksansammlungen waren bei Verrichtung seiner Wunder nicht nach dem Sinne und Wunsch Jesu, wie wir z. B. aus Mc 9, 25 ersehen. Infolge seiner lebendigen Überzeugung, dass sein himmlischer Vater ihn und seine messianische Sache nicht im Stiche lassen könne, hat Jesus sich indessen angesichts dieser ernsthaften Situation Ruhe und Seelenstärke erkämpft. Entweder dass er selbst glaubte, dass Lazarus trotz des angebrochenen[1] vierten Tages doch nicht definitiv tot sei, oder dass er es sei, dass Gott aber in diesem Falle um des Volkes willen eine ganz besondere Ausnahme machen wollte, genug, Jesus rief, nach einem Gebet zu seinem himmlischen Vater (V. 41—42)[2], Lazarus aus dem Grabe hervor mit dem Erfolge, den wir alle kennen und über dessen historische Wirklichkeit wie auch vollständige Ehrlichkeit nicht der geringste Zweifel obwalten sollte.

---

[1] In Apc 11, 11 scheint man an $3^1/_2$ Tage zu denken.

[2] Dieses Gebet oder richtiger diese Danksagung hängt indessen in ihrer gegenwärtigen Fassung gänzlich in der Luft, da Jesus sich in derselben auf etwas bezieht, das im Vorhergehenden nicht erwähnt worden ist. Nach meiner Meinung hat man in diesen Zusammenhang die V. 27—30 aus C. 12 einzuführen und zwar in folgender Weise: „Da hoben sie den Stein ab, da der Verstorbene lag. Jesus aber hob seine Augen empor, und sprach: Jetzt ist meine Seele betrübt. Und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde? Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verkläre deinen Namen!" Da kam eine Stimme vom Himmel: „Ich habe ihn verkläret, und will ihn abermal verklären." Da sprach das Volk, das dabei stand und zuhörte: Es donnerte. Die Andern sprachen: Es redete ein Engel mit ihm. Jesus antwortete und sprach: Diese Stimme ist nicht um meinetwillen geschehen, sondern um euretwillen. Vater, ich danke dir, dass du mich erhöret hast; doch ich weiss, dass du mich allezeit hörest; sondern um des Volkes willen, das umher stehet, sage ich es, dass sie glauben, du habest mich gesandt." — Im vierten Evangelium kommen mehrere Umstellungen von Stücken und Versen vor. Delff (Das vierte Ev. 1890, S. 52) lässt 7, 45—52 und 7, 37—44 den Platz tauschen. Spitta (Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentumes I, 157—204) und Wendt a. a. O. S. 79 ff. lesen 7, 15—24 nach 5, 47 und der Erstgenannte constatiert auch (später von Syrsin teilweise bestätigt) die Unordnung der Verse in Joh 18, 12—28.

Wie auch immer die Auferweckung des Lazarus in Bezug auf die subjective Meinung Jesu über die schliessliche Art seines Todes aufgefasst werden mag — über die reale Beschaffenheit derselben kann ich natürlich keine wissenschaftlich begründete Meinung aussprechen — so ist unter allen Umständen sicher, dass der Grundgedanke, welcher die Auffassung Jesu von dem Wunder, das er hier in der Kraft seines Vaters verrichten wollte, trägt, nicht im geringsten seinen sonst deutlichen Aussprüchen über die Bedeutung der Auferstehung widerspricht.

Aber was hat Jesus gemeint mit seiner eigenen Auferstehung von den Toten? Meinesteils bin ich durchaus überzeugt, dass er diese ebenso bestimmt vorausgesagt hat wie sein Leiden und seinen Tod. Die authentischen Worte, obwohl in indirecter Form, finden wir in Mc 8, 31 (vergl. 9, 31: 10, 34) u. a. darin, dass sich hier noch die Worte μετὰ τρεῖς ἡμέρας finden, die in den Parallelstellen bei Mt und Lc (teilweise auch bei Mc) zu ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ abgeändert worden sind, d. h. man hat später, nachdem die Jünger sich wirklich überzeugt hatten von der leiblichen Auferstehung Jesu und zwar sowohl auf Grund des am dritten Tage leeren Grabes wie der Offenbarungen des Herrn, Jesu Worte etwas gemodelt. Die drei Tage, die Jesus als Zeitunterschied zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung andeutet, hängen nach meiner Idee nur mit der zuerst angedeuteten Vorstellung von dem Aufenthalt der Seele in der Nähe des toten Leibes während dreier Tage zusammen. Seine Auferstehung muss Jesus sich in Analogie mit seiner Vorstellung von der Auferstehung der Patriarchen gedacht haben.[1] Wahrscheinlich hat er auch seinen Verklärungszustand als demjenigen des Moses und Elias ähnlich angenommen, ohne dass er deswegen an und für sich für seinen Teil an eine Himmelfahrt nach dem Vorbilde des Elias zu denken brauchte.

Das apostolische Urchristentum ist indessen, wie wir wissen, auf Grund des von glaubwürdigen Frauen und Männern erblickten leeren Grabes,[2] mit welchem sicherlich keine Unehrlichkeit begangen ist, lebhaft davon überzeugt gewesen, dass Jesu Auferstehung im wesentlichen entsprechend

---

[1] Merkwürdig ist, dass diese Idee Jesu von der Auferstehung der Toten in der That mit der lutherischen Lehre von dem directen Eingange des Gläubigen in den Himmel zur Anschauung Gottes wesentlich zusammentrifft. Diese religiös begründete Auffassung von Tod und Auferstehung hat ausserdem ihre durchaus naturwissenschaftlich-metaphysische Parallele wie Gustav Björklund in seinem merkwürdigen Werke „Om döden och uppståndelsen“ 1900 sinnreich dargethan hat.

[2] Wie das Grab leer wurde, haben wir hier nicht zu untersuchen.

der Auffasung stattgefunden habe, die später im Judentum die herrschende wurde. Wird diese Art und Weise für die Auferstehung Jesu als die factische anerkannt, so erübrigt nichts weiter, als diesen Unterschied zwischen Jesu Vorstellung von seiner eigenen Auferstehung und dem wirklichen Verlauf derselben zu constatieren. Aber dieser ist ja nicht grösser oder wesentlicher als derjenige, welcher zwischen seinem eigenen Glauben in den Worten μετὰ τρεῖς ἡμέρας und dem factischen ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ bereits längst constatiert worden ist. Jesus mass sich ja keine Allwissenheit in eschatologischen Fragen (Mc 13, 32) bei, und die hier wiedergegebene Analyse von Jesu Vorstellung über seine eigene Auferstehung kann die traditionelle Auffassung von der Auferstehung Jesu von den Toten weder bekräftigen noch aufheben.

Jesu Auffassung von der Auferstehung der Toten war demnach weder mit dem später gewöhnlichen jüdischen Auferstehungsglauben noch mit dem griechisch-spiritualistischen identisch, welcher z. B. von der Sapientia Salomonis und Philo repräsentiert wird. Diese Richtungen kämpften beide mit einander um die Herrschaft im Urchristentum. Im grossen Ganzen siegte die jüdische Auffassung über die hellenische, welche hauptsächlich im Gnosticismus Anhänger erworben hat[1].

Jesu Auffassung am nächsten kommt in der That die des Apostels Paulus, wie er sie in seinen späteren Briefen entwickelt hat. Denn dass Pauli Auffassung dieser Frage eine Entwickelung durchgemacht hat, deren Epochen wir in 1 Th 4, 13ff., 1 Kor 15, 35ff., 2 Kor 4, 16—5, 10, Phil 1, 21ff. finden, ist nach Sabatiers,[2] Pfleiderers,[3] Teichmanns[4] und Charles[5] Auseinandersetzungen keinem Zweifel unterworfen. Dieser Umstand beweist auch deutlich genug, dass der Auferstehungsglaube bei den Schriftgelehrten der Juden, deren Schüler Paulus war, noch keine feste dogmatische Form angenommen hatte. Welche Factoren auf die Auffassung Pauli von der Auferstehung von den Toten eingewirkt haben, indem er von der später gewöhnlichen jüdischen Auffassung (der Auferstehung des toten Körpers 1 Th.) forschreitet zu der Idee von der Verwandlung des Leibes gleich dem Samenkorne im Boden (1 Kor), von der leiblichen Überkleidung der Seele in einer andern Welt

[1] Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, S. 274—342.
[2] L'apôtre Paul, 3 ed. 1896, S. 180ff., 262ff.
[3] Das Urchristentum 1887, S. 291ff.
[4] Die paulinischen Vorstellungen von der Auferstehung und Gericht 1896, S. 33—68.
[5] S. 379—405.

(2 Kor) und dem directen Eingehen zu Christo durch den Tod, welches auch Auferstehung von den Toten (Phil 3, 11) genannt wird, darauf können wir uns hier nicht näher einlassen, erlauben uns aber zu bemerken, dass die Ursache nicht so sehr in irgend welcher Einwirkung der Gedanken Jesu auf Paulus als vielmehr in dem Einfluss des Hellenismus zu suchen ist, dem er mehr und mehr unterlegen ist.[1]

Wie ursprünglich Jesu Auferstehungsglaube auch scheinen mag, so ist er doch nicht ganz ohne Analogie in dem Judentum seiner Zeitgenossen. Schon Mc 12, 28 berichtet, dass ein Schriftgelehrter, der Jesu Verteidigung der Auferstehung der Toten in dem Gespräch mit den Sadducäern 8, 18—27 mitangehört hatte, der Meinung war, Jesus habe eine gute Antwort gegeben. Es hat also den Anschein, als habe dieser dieselbe oder eine ähnliche Auffassung in dieser eschatologischen Frage gehegt. Aber wir haben noch heutigen Tages schriftliche Beweise dafür, dass Jesu Meinung auf Zustimmung in dem damaligen Judentum rechnen konnte. Das sog. Buch der Jubiläen, diese jüdisch priesterliche Haggada von streng pharisäischer Richtung, gehört auf alle Fälle im grossen Ganzen dem Zeitalter Jesu an. Der Standpunkt desselben hinsichtlich des Lebens nach dem Tode ist weder der durch die griechische Philosophie beeinflusste, noch auch der des späteren orthodoxen jüdischen Auferstehungsglaubens. In 23, 27—31 liest man nämlich, dass in der erwarteten glückseligen Zukunft das Lebensalter nahezu 1000 Jahre erreichen soll. „Und alle ihre Tage werden sie in Frieden und in Freude vollenden und leben, indem es keinen Satan und keinen Bösen giebt, der sie verdirbt, sondern alle ihre Tage werden Tage des Segens und des Heils sein." Gleichwohl sind sie dem Tode und der Vergänglichkeit unterworfen. „Und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viel Freude haben." Der Verfasser scheint sich demnach vorzustellen, dass die dahingeschiedenen Frommen sich unmittelbar nach dem Tode in der Seligkeit befinden. Jedoch nennt er diesen Zustand ebensowenig „Auferstehung von den Toten" wie er im übrigen das spätere jüdische Auferstehungsdogma[2] zu kennen scheint.

Aber noch merkwürdiger ist das im allgemeinen gar zu wenig beachtete sog. vierte Maccabäerbuch, welches sich bekanntlich aufs allernächste an das zweite Maccabäerbuch anschliesst, diese streng

[1] Vgl. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 1897, II, 3.
[2] Vgl. Charles S. 248.

jüdisch-pharisäische Schrift, in welcher bereits der spätere jüdische Auferstehungsglaube in seinen wesentlichen Momenten klar und deutlich ausgesprochen ist (vgl. C. 7). Das vierte Maccabäerbuch wiederum hat überall alle Spuren dieses jüdischen Auferstehungsglaubens auszulöschen gesucht — das Wort Auferstehung kommt hier ebenso wenig vor wie im Buche der Jubiläen. — Die sieben Jünglinge, deren standhafter Märtyrertod das Buch verherrlicht, werden direct in den Chor der Väter im Himmel (5, 37; 13, 17; 18, 23) hinaufgenommen, wo sie mit diesen bei Gott (9, 8) im ewigen Leben (15, 3) kraft der Unsterblichkeit (14, 6) ihrer reinen Seelen sein und „die Unvergänglichkeit in einem lange dauernden Leben" (17, 12) geniessen sollen. Das Los der sieben Märtyrer nach ihrem Tode wird mit dem Abrahams, Isaaks und Jakobs verglichen, von welchen es heisst, dass sie „Gotte nicht sterben" sondern „ihm leben" (7, 19), so dass „wenn sie (die sieben Märtyrer) um Gottes willen stürben, sie Gotte leben würden, wie Abraham, Isaak und Jakob und alle Erzväter" (16, 25), welche sie aufnehmen und ihnen Lob und Preis darbringen würden (13, 17). Der Gedanke ist hier ersichtlich ganz derselbe wie bei Jesus, wenn er meint, dass die Patriarchen nach ihrem Tode bei Gott leben, nur mit dem Unterschiede, dass Jesus diesen Zustand „Auferstehung von den Toten" nennt, während das vierte Maccabäerbuch von „Unvergänglichkeit", „ewigem Leben" und „Teilnahme an dem Göttlichen" (18, 3) spricht. Dessenungeachtet finden sich Andeutungen davon, dass die Seele im ewigen Leben mit Körperlichkeit ausgestattet ist, da als Schriftbeweis für das ewige Leben (nach LXX) nicht nur Deut 32, 39 und 30, 20 combiniert angeführt werden, sondern auch das bekannte Gesicht Ezechiels in C. 37, bei welchem besonders die Frage in V. 3: „Werden diese verdorrten Gebeine wieder aufleben?" in 18, 17—19 erwähnt wird. Wahrscheinlich hat der Verfasser sich dieselbe pneumatische Verherrlichung gedacht, welche Jesus und Paulus vorschwebte. Es war für den Verfasser um so leichter zu einer solchen geistigen Körperlichkeit zu gelangen, da er die stoische Philosophie kannte. „Die Weltanschauung war hier eine monistische, indem die Stoa Alles stofflich, aber zugleich logisch erklärte: der Logos, der Ordnung und Harmonie wirkt und alle Wesen bildet und durchdringt, ist mit dem materiellen Feuer identisch."[1]

Die schlagende Parallele zwischen Jesu Anwendung und derjenigen des vierten Maccabäerbuches hinsichtlich Abrahams, Isaaks und Jakobs

[1] Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte², II, 351.

in dem zuvor angedeuteten Zusammenhange hat schon früher Aufmerksamkeit erregt. Diese wird noch verstärkt durch die Vorstellung dieser Schrift von dem Tode der sieben Märtyrer als einer Satisfaction oder einem Lösegeld. So betet Eleazar: „Sei gnädig deinem Volke, lass Dir genügen die Strafe, die wir um sie erduldet. Zu einer Läuterung lass ihnen mein Blut dienen und als Ersatz für ihre Seele nimm meine Seele" (6, 28. 29). Der Verfasser selbst sagt in 17, 22 „Durch das Blut jener Frommen und ihm zur Sühne dienenden Tod hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet." Man kann hier nicht umhin an die Auslegung der Bedeutung des Todes des Menschen in Mc 10, 45 zu denken.[1]

Obgleich eine Kenntnis Jesu von diesem Synagogenvortrag — wie Freudenthal annimmt — nicht ausgeschlossen ist weder auf Grund der Zeit seiner Entstehung[2] noch wegen seiner Abfassung in griechischer Sprache, welche in Palästina bekannt und im Gebrauch war, und die Jesu[3] sicherlich nicht unbekannt geblieben ist, noch auch der philosophischen Haltung des Vortrages wegen, da solche gewiss in den griechischen Synagogen in Jerusalem gepflegt wurde (Act 6, 9), man vielmehr von demselben an und für sich glauben könnte, er habe während des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem z. B. gelegentlich des Osterfestes nach Joh 2 stattgefunden, so halte ich doch eine derartige Abhängigkeit Jesu von den Gedanken des vierten Maccabäerbuches für weniger wahrscheinlich u. a. deshalb, weil „Abraham, Isaak und Jakob" bei Jesu als Beweis für die Auferstehung dienen, während dagegen im vierten Maccabäerbuch ohne weiteres angenommen wird, dass sie ewiges Leben besitzen, und ferner deswegen, weil Jesu Schätzung der Bedeutung seines Todes in Mc 10, 45 sehr wohl durchaus originell sein kann.

Jesu Auffassung von der Auferstehung der Toten dürfte daher trotz aller Analogien als sein eigener ursprünglicher und tiefsinniger Gedanke zu bezeichnen sein, der indessen seither durch die Anschauung, die er bekämpfen wollte, verdeckt worden ist.

---

[1] Mc 10, 45 ist καὶ γάρ = etenim und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (בר נשא) = „Mensch" überhaupt.

[2] „Als Abfassungszeit wird man den Zeitraum von Pompejus bis Vespasian annehmen dürfen." Deissmann in Kautzsch, Die Pseudepigraphen des Alten Testaments 1900, S. 150.

[3] Zahn Einleitung in das Neue Testament 1897, I, § 2.

Excurs

über den Euphemismus „schlafen" statt „tot sein".

Während im Neuen Testament die Ausdrücke „Schlaf" und „schlafen" für den Todeszustand der dahingeschiedenen Frommen allgemein gebräuchlich sind, werden ähnliche Ausdrücke im Alten Testament äusserst selten gebraucht. Die Vorstellung ist vielleicht angedeutet in Ps 17, 15, tritt indessen deutlicher hervor in Nah 3, 18, Jes 26, 19, Hi 14, 12; 3, 13 und am allerdeutlichsten in Dan 12, 2.[1] Diese letzterwähnten Stellen werden ziemlich allgemein für einer späten Zeit angehörig gehalten, und bei Ps 17 dürfte man auch nicht auf einen vorexilischen Ursprung zu schliessen haben. Vielleicht hängt der Ausdruck mit der Vorstellung von einer Art Seelenschlaf für die gerechten Entschlafenen zusammen. In den Apokryphen findet sich der Euphemismus in Sir 24, 45 und zwar in einem Zusatz der altlateinischen Übersetzung, sowie in 2 Macc 12, 45. Aus diesem Grunde lässt sich die Behauptung aufstellen, dass die Juden erst sehr spät und nur in vereinzelten Fällen die Toten als „Entschlafene" bezeichneten. In der pseudepigraphischen Litteratur kommt die Bezeichnung auch nur äusserst selten vor. Ich fand sie in Jubil. 23, 1; 36, 18; 45, 15 (an diesen Stellen wird der Ausdruck speciell für den Todesaugenblick „einschlafen" gebraucht ebenso in Act 7, 60), in Henoch 49, 3; 91, 10; 92, 3; 100, 5 (hier nur gebraucht von dem Schlafe der Gerechten vor der Auferweckung, vergl. Dan 12, 2) und in Ap. Bar. 11, 4; 21, 24; 30, 1; 85, 3 (vom Schlafe der Patriarchen, der Propheten und der Gerechten in ihren Gräbern). In dem Testament der 12 Patriarchen kommt der Euphemismus sehr häufig vor, aber es ist bekanntlich schwer zu entscheiden, in welchem Masse diese Schrift christlich überarbeitet worden ist.

An die Anwendung des betreffenden Euphemismus, welchen die vorstehend angezogenen Citate andeuten, — also nicht an Jesu Redeweise — schliesst sich die neutestamentliche Litteratur im Allgemeinen an, wenn sie den Todeszustand der Gerechten als einen „Schlaf" und das Eintreten des Todes selbst als ein „Entschlafen" bezeichnet. Im täglichen Leben dürfte daher dieser Sprachgebrauch noch zu Jesu Zeiten sehr selten ge-

[1] Dagegen nicht in dieser euphemistischen Bedeutung in Jer 51, 39. 57 (31, 26?).

wesen sein. Durchaus einzig in ihrer Art und originell ist auf jeden Fall Jesu eigene Redeweise, da er mit „schlafen" nur die Zeit andeuten will, während welcher es der Seele des Toten noch möglich ist in den Körper zurückzukehren. Dass Jesu Redeweise originell war und Missverständnisse verursachte, davon legt nun auch das vierte Evangelium mehrere interessante Zeugnisse ab.

[Abgeschlossen 1. November 1900.]

Die lateinische Übersetzung der „zwei Wege".

Vom Herausgeber.

Als Harnack 1884 die Didache herausgab, konnte v. Gebhardt aus einer verschollenen Bibliotheksbeschreibung von Melk eine Notiz mitteilen, nach der sich dort einst in einer Handschrift eine lateinische Doctrina apostolorum befand, freilich, wie der Katalog angab, nur verstümmelt. Das kleine Restchen, das Pez herausgegeben hatte, ist von Gebhardt bei Harnack a. a. O. S. 277f. abgedruckt worden. Nun hat Prof. Schlecht in Freising die vollständige Übersetzung in einem Cod. Monac. 6264 sc. XI mit der Überschrift De doctrina Apostolorum entdeckt und sammt der Didache publiciert. (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Doctrina XII. apostolorum. Una cum antiqua versione latina prioris partis. De duabus viis prim. ed. Freiburg, Herder. M. 1). Damit ist ein neuer, beachtenswerter Textzeuge für die „beiden Wege" gewonnen. Abgesehen davon hat die Entdeckung noch eine weitere Bedeutung. Sie scheint zu beweisen, dass eine vollständige lateinische Didache nicht existiert hat — die Spuren, die man hat nachweisen wollen, scheinen mir problematisch — und dass der Name Διδαχὴ ursprünglich nur diesem Stück anhaftete. Auch Barnabas 18 scheint das letztere zu bestätigen, wenn er schreibt: μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν.

Der älteste deutsche Kalender.

Von **H. Achelis** in Göttingen.

(Oktober)

23. (Gedenktag) der vielen Märtyrer für das Gotenvolk und des Friedrich.
24.
25.
26.
27.
28.
29. Es dauerte das Gedächtnis der Märtyrer durch den Bischof (Papst) Wereka und durch Batwins. Sie sind verbrannt worden für das Gotenvolk der katholischen Kirche.[1]
30.
(31.)

November

der erste Julmonat

30 Tage.

1.
2.
3. (Gedenktag) des Herrschers Konstantin.
4.
5.

---

[1] Anders übersetzt H. F. Massmann in seiner Ausgabe der Skeireins (München 1834. S. 95, Note 7): „der Sinn kann nur sein »in plena ecclesia combusti; in sacra aede partim in tabernaculis subjecto igne cremati«, wie die Geschichte weiss. Die Laien flohen in die Kapelle zu den Priestern und wurden mit ihnen verbrannt. Siehe Sozomenus und die Bollandisten." Ebenso Bernhardt 1875, S. 605 Anm.: „Ich nehme vielmehr den Genitiv partitiv 'aus der gefüllten Kirche verbrannt'".

6. (Gedenktag) des Bischofs Dorotheus.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15. (Gedenktag) des Apostels Philippus in Hierapolis.
16.
17.
18.
19. (Gedenktag) der Alten in Beroea, vierzig zusammen.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.
29. (Gedenktag) des Apostels Andreas.
30.[1]

So lautet die Übersetzung, die mir Herr Geheimrat M. Heyne freundlichst zur Verfügung stellte; das gotische Original ist erhalten in einer jener unschätzbaren Handschriften, die uns die Reste der Bibelübersetzung Ulfilas überliefern.

Der Ambrosianus S. 36 *superiore*[2] gehört zu den fünf Palimpsesten,

[1] Der Kalender ist gotisch herausgegeben in den bekannten Sammlungen der Ulfilas-Fragmente; bei H. C. v. d. Gabelentz und J. Löbe (Leipzig 1843) Bd. 2 p. XVII (abgedruckt in Migne SL 18, 878 f.); bei H. F. Massmann (Stuttgart 1857) S. 590. 661; bei A. Uppström (Stockholm 1864 ff.) S. 52. 117; bei F. L. Stamm (Paderborn 1858) S. 269. 287, dritte Auflage von M. Heyne (= Bibliothek der ältesten deutschen Litteratur-Denkmäler Bd. 1) S. 211, neunte Aufl. S. 226; in der Germanistischen Handbibliothek Bd. 3 von E. Bernhardt (Halle 1875) S. 604 ff.; in der Sammlung germanistischer Hilfsmittel für den praktischen Studienzweck Bd. 3, ebenfalls von E. Bernhardt (Halle 1884) S. 200 f. — Die Editio princeps ist die unten zu nennende des Grafen Castiglione, die in einigen Kleinigkeiten von den späteren Ausgaben corrigiert ist.

[2] Falls die etwas ausführlichen Notizen über die Handschrift einer Entschuldigung

die der Cardinal Angelo Mai im Jahre 1817 als solche entdeckte; zur Unterscheidung von seinen Genossen wird er als Codex A bezeichnet. Sein Format ist Quart, sein Umfang 102 Blätter. Die gegenwärtige Seitenzählung ist nur bis 203 geführt, und aus Uppström's genauen Tafeln [1] ist leicht zu ersehen, woher die Differenz der Blattzahl und der Paginierung stammt. Beim Paginieren ist ein Versehen untergelaufen, indem die Zahl 50 auf zwei Seiten hinter einander geschrieben wurde. Bei Uppström entspricht die jetzige Seite 50 zuerst der Seite 49 der ursprünglichen gotischen Handschrift, zum zweiten Mal der Seite 55. Daher steht bis zur Seite 50 auf der vorderen Seite jedes Blattes die ungerade, von da an aber die gerade Zahl.

Die obere Schrift stammt nach Castiglione, [2] dem Reifferscheid [3] beistimmt, aus dem achten Jahrhundert. Sie giebt die ersten sieben Homilien Gregors des Grossen zum Propheten Ezechiel wieder, wie aus der Beschreibung Reifferscheids bis ins Einzelne zu entnehmen ist. Die Handschrift beginnt S. 1 mit dem abgerissenen Satze der ersten Homilie [4]: sibi placabilem fecerat etc., und ihr diesbezüglicher Teil endet Bl. 94ᵛ mit den letzten Worten der siebenten Homilie und dem Ausruf des Schreibers: Ora pro scripture si Christo habeas adiuture. Scripsi ut potui, non sicut volui. Darauf geht Bl. 95 zu einem neuen Inhalt über, der Expositio de benedictionibus quas Jacob filios suos benedixit, über deren Verfasser die Handschrift schweigt und Reifferscheid mit einem Fragezeichen auch sein Nichtwissen bekundet. Ihre Anfangsworte lauten: His completis vocavit Jacob filios, ihr Schluss auf Bl. 102ᵛ, wieder mitten im Satze: deflere retro vero quod non viditur.

Die Handschrift des achten Jahrhunderts ist also nicht vollständig erhalten, wie Reifferscheid zuerst bemerkte. Vorne fehlt ein Stück, ebenso in der Mitte zwischen Bl. 70 und 71 das Ende der sechsten und der Anfang der siebenten Homilie, und endlich der Schluss des Ganzen. In die erste Lücke treten vier Blätter der Bibliothek in Turin, [5] wie

---

bedürfen, sei bemerkt, dass ich mir das aus mancherlei gedruckten Notizen zusammengetragene Bild im August dieses Jahres durch die Handschrift selbst bestätigen lassen konnte.

[1] Codices gotici Ambrosiani ed. Andr. Uppström. Holmiae et Lipsiae 1864—8. S. 118.

[2] Ulphilae partium ineditarum in Ambrosianis palimpsestis ab Angelo Maio repertarum specimen conjunctis curis ejusdem Maii et C. O. Castillionaei editum. Mediolani 1819, p. XV.

[3] Bibliotheca patrum latinorum italica. II 1871, p. 39f.

[4] Migne SL 76, 794 B.

[5] Theca F. IV 1. fragmentum X.

ebenfalls Reifferscheid entdeckt hat,[1] der zugleich auf die Ulfilasfragmente, die auch dort unter dem lateinischen Texte stehen, die Germanisten aufmerksam machte. Die Turiner Fragmente geben zwei Stücke der ersten Homilie, a. a. O. 790 B neque enim ego bis 791 A percuties eam (IV Reg. 13, 19) und 793 A omnipotenti Domino ad bis 794 B divina gratia ita wieder, und da diese letzten Worte in den ersten Worten der Mailänder Handschrift ihre Fortsetzung finden, ist es eklatant, dass einst der Taurinensis und der Ambrosianus demselben Bobbiensis angehörten. Auch das ist seit Reifferscheid bekannt, und der Entdecker ist nur in einem unwesentlichen Punkte zu corrigieren: die Turiner Blätter bildeten nicht „ehemals das erste, zweite, siebente und achte Blatt des zweiten Quaternio der alten Handschrift",[2] sondern das erste, zweite, fünfte und sechste Blatt eines Ternio, und auch die erste Lage des Bobbiensis wird, nach dem Umfange des noch immer fehlenden Anfangs der ersten Homilie zu schliessen, ein Ternio gewesen sein. Wie dieser Anfang, so ist auch der Schluss und der mittlere Quaternio der Gregorhandschrift verloren; man darf aber hinzufügen: vielleicht nicht für immer, da sie vermutlich ebenso wie die Turiner Blätter als Buchdeckel verwandt worden sind, und daher die Hoffnung besteht, dass noch einmal das eine oder andere von ihnen in dem Einbande einer längst bekannten Handschrift wiedererkannt wird. Wer danach sucht, wird in Gottliebs und Seebass' Nachweisen der ehemals Bobbiensischen Handschriften[3] einen wertvollen Führer haben.

Es wäre wohl wert, diesem Fingerzeige nachzugehen, da unter dem Gregortexte aller Wahrscheinlichkeit nach verlorene Stücke der Übersetzung Ulfilas zu Tage kommen würden. Denn die sämmtlichen 106 Blätter, die bis jetzt bekannt sind, sind palimpsest; sie entstammen einer und derselben gotischen Handschrift der Paulinischen Briefe, und was vom Vorhandenen gilt, ist von dem Fehlenden zu erwarten. Uppström hat sich der dankenswerten Mühe unterzogen, die gotische Handschrift aus ihren Überresten zu reconstruieren. Sie war zusammengesetzt aus siebenundzwanzig Lagen, von denen zwanzig Quaternionen, sechs Ternionen und eine — die fünfundzwanzigste — eine Lage von sieben Blättern war. Sie bestand also aus 203 Blättern, von denen nur etwas mehr als die Hälfte erhalten ist. Die Turiner Fragmente, die Uppström noch nicht kennen konnte, ordnen sich leicht seiner Tafel ein: in ihnen

1 a. a. O. S. 123.

2 Reifferscheid S. 123 Anm. 9.

3 Centralblatt für Bibliothekswesen IV. 1887, S. 442 ff. und XIII. 1896, S. 1 ff.

sind die Seiten 267f., 297—300 und 309f. der gotischen Handschrift erhalten.[1] Ihr Inhalt waren die Paulinischen Briefe mit Ausnahme des Hebräerbriefs, und zwar in dieser Reihenfolge: Röm., 1 Cor., 2 Cor., Eph., Gal., Phil., Col., 1 Thess., 2 Thess., 1 Tim., 2 Tim., Tit., Philem. Ganz am Schluss stand der Kalender.

Die Reihenfolge weicht von der herkömmlichen darin ab, dass Eph. vor Gal. gestellt ist. Das ist die Anordnung der ältesten deutschen Bibel, denn Codex B weist sie auch auf.[2] Und sie ist wohl erwogen. Die Paulinischen Briefe sind sichtlich nach ihrem äusseren Umfang angeordnet. Nun ist aber Eph. eine Kleinigkeit länger als Gal.,[3] ist also mit vollem Recht ihm vorangestellt.

Dennoch ist nicht daran zu zweifeln, dass die Anordnung secundär ist. Sie ist eine spätere Consequenzmacherei, die an dem Herkömmlichen Anstoss nahm, und es corrigierte. Wir brauchen nicht Ulfilas für diese Pedanterie verantwortlich zu machen; dieselbe verbesserte Reihenfolge findet sich auch sonst im Osten und Westen, z. B. bei Victorin von Pettau und Theodor von Mopsuestia.[4] Ulfilas hatte also Vorgänger darin, denen er nur folgte.

Die gotische Bibel ist ebenso wie ihre Schwesterhandschriften ein lebendiger Überrest des ostgotischen Reiches in Italien. Unter den schweren Schicksalen, die sie betroffen haben, scheinen Ortsveränderungen nur eine geringe Rolle gespielt zu haben; in den vierzehn Jahrhunderten, auf die sie etwa zurückblicken kann, wird sie ihren Platz wenig verändert haben. Während der Gotenherrschaft in Italien, also zwischen 493 und 553 soll sie geschrieben sein[5] für den Gebrauch irgend einer Kirche in Oberitalien; ob gerade für Ravenna, die Hauptstadt Theoderichs,[6] wird sich nicht mehr feststellen lassen. Man hat sich wohl vorgestellt, dass dies eine der Bibeln ist, die in der arianischen Cathedrale, S. Martinus in aureo coelo, der heutigen S. Apollinare nuovo, gebraucht wurde; gegen eine so hohe Herkunft aber sprechen alle Momente, die in dieser Beziehung in Betracht kommen,[7] wenigstens so weit sie den Kalender

[1] Sie sind zuerst gelesen von H. F. Massmann und publiciert in der Germania, Jahrg. 13. N. R. Bd. 1, 1868, S. 271ff.

[2] Vgl. Uppström S. 121.

[3] Th. Zahn, Kanonsgeschichte II 1, S. 358.

[4] Zahn S. 351 Anm. 2 und 358.

[5] So zuerst Castiglione p. VI (eine Schriftprobe ebendort Specimen III), dann Bernhardt (1875) S. XXXIXf.

[6] So vermutet Massmann S. 274.

[7] Vgl. unten S. 335.

angehen, der von recht ungebildeter Hand geschrieben zu sein scheint. Als dann das Volk der Gothen in der Schlacht am Vesuv unterging, blieben ihre Bücher erhalten. Sie kamen nach Bobbio, dem Kloster Columbas. Da man dort mit den barbarischen Texten nichts anzufangen wusste, wurden sie abgerieben, und mit andern, verständlichen Werken beschrieben, die unsere mit den Homilien Gregors zu Ezechiel. So ist sie in dem alten Katalog von Bobbio aus dem zehnten Jahrhundert[1] aufgeführt, unter Nummer 102—7, und auch noch in dem jüngeren Verzeichnis aus dem Jahre 1461.[2] Damals hatte man selbst für den Text Gregors das Verständnis verloren; man zerriss die Handschrift und verwandte ihre ersten und auch wohl die letzten Blätter zu Buchdeckeln; bis sie der Cardinal Federigo Borromeo im Jahre 1606 mit andern Schätzen gleichen Ranges aus dem unsicheren Kloster in die Bibliothek seiner Residenz überführte,[3] wo seit 1817 ihr voller Wert wiedererkannt wurde.

Dass man ein Martyrologium an den Schluss einer Bibelhandschrift schrieb, ist nicht ohne Parallelen,[4] und es ist wohlbegründet, dass dies so häufig geschah. Der Kalender war so gut ein kirchliches Buch wie die Briefe Pauli. Aus dem einen las man die gottesdienstlichen Lectionen, aus dem andern orientierte man sich über die Feste. Beide wurden im Gotteshause aufbewahrt und gebraucht; da konnte man sie auch zusammenschreiben. Dazu ist der Kalender ein kleines Buch, das sich dazu eignet, die letzten leeren Blätter einer grossen Bibel auszufüllen, wie es hier geschehen ist. Nun ist freilich nur eine Seite des Kalenders erhalten; da wir aber die Structur der Handschrift kennen, können wir über seinen ursprünglichen Umfang Sicheres ermitteln.

Das Fragment steht auf S. 196 des Ambrosianus, d. h. auf S. 405 der gotischen Handschrift, der vorletzten Seite derselben. Da es nun

---

1 Der Katalog ist herausgegeben von Muratori, Antiqu. Italiae III, 817 ff. und von G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui. Bonn 1885, S. 64 ff. — Da der Katalog die Handschrift mit sechs Nummern bezeichnet, ist man versucht anzunehmen, dass schon damals der mittlere Quaternio fehlte, der den Schluss der sechsten und den Anfang der siebenten Homilie enthielt. Denn durch diesen Ausfall erst entsteht der Schein, dass die Handschrift nur „in Ezechiel libros VI" (Becker 65) umfasste.

2 Herausgegeben von A. Peyron, Ciceronis pro Scauro etc. fragmenta. Stuttgart 1824, S. 178.

3 Massmann 276.

4 Zahlreiche Menologien, die mit Büchern des N. T.'s in einem Bande vereint sind, verzeichnet J. Veith in den Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden. Jahrg. 18. (1897) S. 15 ff., 195 ff.

mit dem vorletzten Monat des Jahres abschliesst, scheint der Schluss auf der Hand zu liegen, dass die folgende, die letzte Seite der Handschrift, den Dezember enthielt. Die Vermutung ist aber falsch. Die letzte Seite, die Kehrseite von 196, ist ebenfalls vorhanden; sie war aber von dem deutschen Schreiber leer gelassen. An einen Zufall ist hier schwerlich zu denken. Der Gote hat den Dezember fortgelassen, weil seiner Meinung nach der kirchliche Kalender mit dem 30. November schloss. Aber nur am Schluss befand sich eine Lücke. Der Anfang des Kalenders hat auf den jetzt fehlenden Seiten 397—404 gestanden, wie sich bestimmt zeigen lässt.[1] Da sämtliche Monatstage aufgezählt sind, und sie in Columnen unter einander stehen, ist der Umfang des Kalenders zu berechnen. Auf S. 405 sind die Tage vom 23. Oktober bis zum 30. November genannt, also 38[2] Tage. Demnach wird S. 404 etwa vom 15. September bis zum 22. Oktober gereicht haben, S. 403 vom 8. August bis 14. September, S. 402 vom 1. Juli bis 7. August, S. 401 vom 24. Mai bis 30. Juni, S. 400 vom 15. April bis 23. Mai, S. 399 vom 10. März bis 14. April, S. 398 vom 31. Januar bis 9. März. Seite 397 brauchte dann nur die ersten 30 Tage des Januar zu enthalten, ausserdem die Überschrift des Kalenders und vorher noch die beiden letzten Verse des Philemonbriefes, die S. 396 (jetzt 195) fehlen. So scheint die fehlende Lücke von acht Seiten aufs beste ausgefüllt zu sein. Allzu genau ist die Berechnung freilich nicht zu nehmen. Die Berichte über die Gedenktage der Goten am 23. und 29. Oktober nehmen mehrere Zeilen ein, und wir wissen nicht, wie viele solcher nationalen Festtage in den vorhergehenden Monaten genannt waren. Immerhin werden es nicht sehr viele gewesen sein, sodass die Berechnung ungefähr richtig sein wird. Und doch reicht sie nicht aus, um die wichtigste Frage, die hier in Betracht kommt, mit voller Sicherheit zu lösen, ob nämlich vom Schreiber ausser dem Dezember noch ein anderer Monat übergangen war. Wenn wir etwa annehmen, dass auf S. 397 nur der Schluss des Philemonbriefes stand, und der Schreiber den ganz neuen Stoff, den Kalender, erst mit der neuen Seite 398 begann, dann müssen

[1] Es ist also falsch, wenn Massmann (Skeireins S. 95, Note 7) meint, der Kalender hätte nur diese beiden Monate enthalten, in denen gotische Märtyrer zu verzeichnen waren. Massmann glaubte den ersten Monat nicht für den Oktober halten zu dürfen, da dessen Schluss, der 31., fehlt. Ebenso Regnier, Recherches sur l'histoire des langues germaniques (Mémoires présentés par divers savants à l'académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France. Série I. Tome 3. Paris 1853, p. 357 ff. — Richtig Bernhardt 1875, S. 604.

[2] Der 31. Oktober ist durch Versehen des Schreibers übergangen.

wir weiter schliessen, dass schon vorher ein ganzer Monat übergangen war.

Das wird von Wichtigkeit, wenn wir uns klar machen, aus welchem Grunde der Dezember fehlt. Ganz Ähnliches ist nämlich bei andern Kalendern zu beobachten. Das alte Martyrologium syriacum, das, wie wir sehen werden, dem gotischen zeitlich und örtlich am nächsten steht, beginnt mit dem 26. Dezember und schliesst mit dem 24. November, lässt also ebenfalls am Schluss einen ganzen Monat blank, und das alte Martyrologium Karthaginiense setzt den Anfang an den 19. April und den Schluss auf den 16. Februar, bietet also am Schluss eine Lücke von über sechs Wochen. Für den ersten Fall steht eine befriedigende Erklärung noch aus,[1] und das Zusammentreffen mit dem Kalendarium goticum wird daher, so auffällig es ist, als zufällig zu beurteilen sein; im zweiten Fall aber ist der Grund völlig klar:[2] während der Fastenzeit vor Ostern sollten keine Feste gefeiert werden. Dieselbe Absicht lässt sich für den gotischen Kalender vermuten: die Adventszeit wird als stille Zeit angesehen sein, und deswegen jedes Kirchenfest für den Dezember unterdrückt worden sein. Eine Quadragesima vor Weihnachten aber hat — soweit wir bis jetzt zu urteilen vermögen — immer die Fastenzeit vor Ostern zur Voraussetzung. Das ist die älteste Fastenzeit, und wo sie nicht begangen wurde, ist kaum eine andere anzunehmen. Beim gotischen Kalender ist das aber, wie wir sahen, nicht ausgeschlossen. Es ist möglich, dass man hier auch den Monat vor Ostern, etwa den März, leer gelassen hat. So darf man für das Fehlen des Dezember im Kalendarium goticum eine Erklärung annehmen, die auf das Martyrologium syriacum nicht anwendbar war, da dort die Osterzeit unberücksichtigt geblieben war.

Scheinbar liefert die christliche Festgeschichte noch einen speciellen Grund, beim gotischen Kalender die Beobachtung der Adventszeit vorauszusetzen. Das älteste Zeugnis für die Quadragesima des Advents kommt uns aus Oberitalien zu, von dem Bischof Filastrius in Brescia, der vor 397 starb.[3] Allerdings wissen wir andrerseits, dass man im Allgemeinen die Quadragesima vor Weihnachten länger ausdehnte, als der Gote thut; man begann sie meist mit dem 11. November,[4] und nannte sie nach

[1] Vgl. H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert. Berlin 1900. (Abhdl. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. III 3). S. 35.

[2] Vgl. Achelis a. a. O. S. 23.

[3] Haer. 149 (121); CSEL 38, 121: Nam per annum quattuor jejunia in ecclesia celebrantur, in natale primum, deinde in pascha etc.

[4] Gregor von Tours, Hist. Franc. X, 31.

dem Martinstag Quadragesima Martini. Damit ist unsre Erkenntnis aber kaum erschüttert. In der Zeit vom vierten bis sechsten Jahrhundert herrscht in Bezug auf die kirchliche Sitte noch so wenig Übereinstimmung,[1] dass wir uns nicht zu wundern brauchen, wenn wir durch jede diesbezügliche Notiz Neues erfahren. Und auch das wird Niemand befremden, dass gerade der Kalender der Goten die Adventszeit beschränkt; von allen den Nationen, die sich in der Kirche zusammengefunden hatten, fanden die Germanen vielleicht sich am schwersten in die ausgedehnten Fastenzeiten. Barbaren finden keinen Geschmack an Askese. Das Zusammentreffen mit dem Römischen Brauch, der ebenfalls den 1. Dezember als Anfang des Advents ansah, wird man wieder als zufällig anzusehen haben. Die Goten werden von dorther keine kirchlichen Einflüsse erhalten haben; wenigstens weiss man das bis jetzt nicht.

Überhaupt wird man sich hüten müssen, dem Kalender einen italischen Charakter zu vindicieren. Das Fragment ist gross genug, um erkennen zu lassen, dass man die Feste der orthodoxen lateinischen Kirche Oberitaliens ignorierte. Am 11. November beging man dort, und wohl überhaupt in dem ganzen gallicanischen Kirchengebiet, das Fest des Bischofs Martin von Tours; der 27. November ist seit den Tagen des Ambrosius der Tag der von ihm wiedergefundenen Heiligen Agricola und Vitalis in Bologna, und wie weit sich deren Cult verbreitete, zeigt schon der Name von S. Vitale in Ravenna. Der 30 November ist der Tag des Ambrosius selbst, sein Tauftag zwar, nicht sein Todestag; aber das Martyrologium Hieronymianum zeigt, dass man den Tag der Taufe in weiteren Kreisen beging als den des Todes. Wenn man diese drei entscheidenden Tage überging, so hatte man der katholischen Umgebung offenbar gar keine Concessionen gemacht. Die Kirche der Goten fühlte sich als Nationalkirche und als arianische Gemeinschaft, hatte ihre eigenen Helden, und brauchte keine Anleihen bei katholischen Kalendern zu machen.[2]

1 Vgl. die Beispiele, die ich in der Protestantischen Real-Encyklopädie V³ 775 ff. zusammengestellt habe; und über die verschiedene Dauer der Adventszeit E. Chr. Achelis, Prakt. Theologie I² 272 f.

2 Einen ganz andern Schluss möchte man aus den Heiligenbildern in S. Apollinare nuovo, der Cathedrale Theoderichs in Ravenna, ziehen. Dort sind rechts über den Arkaden des Hauptschiffes Heilige dargestellt, deren Namen beigeschrieben sind, nämlich Martinus, Clemis, Systus, Laurentius, Yppolitus, Cornelius, Cyprianus, Cassianus, Johannis, Paulus, Vitalis, Gervasius, Protasius, Ursicinus, Namor, Felix, Apollinaris, Sebastianus, Demiter, Policarpus, Vincentius, Pancratius, Crisogonus, Protus, Jaquintus, Sabinus; und

Ebenso deutlich ist es, dass der Kalender nicht erst in Oberitalien zusammengestellt ist. Er ist viel älter als die Handschrift, in der er aufbewahrt ist. Wie das Original dieser Bibelübersetzung ist er mitgebracht worden nach Italien, aus den früheren Sitzen des Gotenvolkes. Denn er hat gar keine Gemeinschaft mit abendländischen Martyrologien; aber in den Menologien der Griechen finden sich manche seiner charakteristischen Eigentümlichkeiten wieder. Selbst die Provinz des Römischen Reiches, in der der Verfasser lebte, lässt sich mit Gewissheit bezeichnen durch die Notiz vom 19. November. Wenn hier die vierzig Jungfrauen von Beröa genannt sind, die keineswegs Gothen, sondern Märtyrer der Römischen Christenverfolgungen waren, so wird der Kalender in der Nähe von Beröa entstanden sein. Bei der Auswahl unter den Städten dieses Namens[1] aber ist, wie wir unten sehen werden, kein Zweifel möglich.[2] Es ist das thracische Beröa gemeint. Während die Goten in Thracien sassen, haben sie sich diesen Kalender geschaffen. Damals haben sie sich gegen ihre Römische Umgebung nicht so gänzlich abgeschlossen wie später in Italien. Sie nahmen einige Localfeste von Thracien unter ihre nationalen Gedenktage auf. Waren doch die Griechen dort in der Mehrzahl ebenfalls Arianer, und hatte man von ihnen erst eben mit der Religion die heiligen Schriften erhalten.

Aber wenden wir uns jetzt den Menologien der Griechen zu, und prüfen wir sie auf ihre Übereinstimmung mit der gotischen Überlieferung. Die Aposteltage des Philippus und des Andreas, sind auch dort genannt, und zwar an ihren richtigen Daten, dem 14. und dem 30. November, während der Gote sie auf den 15. und 29. verschoben hatte. Ausserdem sind noch zwei charakteristische Daten der Goten dort zu finden, die gotischen Märtyrer des 29. Oktober unter Wereka und Batwins, und die vierzig Alten von Beröa am 19. November. Beide sind bei den Griechen auf weit entfernte Tage verlegt, die Goten auf den 26. März und die Beroenser auf den 1. September; bei beiden auch ist eine kleine

links Eufimia, Pelagia, Agathe, Agnes, Eulalia, Cecilia, Lucia, Crispina, Valeria, Vincentia, Perpetua, Felicitas, Justina, Anastasia, Daria, Emerentian(e), Paulina, Victoria, Anatolia, Cristina, Savina, Eugenia — also neben einigen Orientalen, Galliern, Spaniern, Afrikanern, Unteritalienern hauptsächlich Römer, die sogar die Oberitaliener an Zahl übertreffen. Die stilistische Untersuchung der Bilder macht es aber zur Gewissheit, dass sie sämmtlich erst der byzantinischen Zeit angehören, während die beiden Bilderreihen darüber aus der Ostgotenzeit stammen. Man hat die Heiligen der Goten später entfernt, weil sie Arianer waren.

[1] Vgl. Pauly-Wissowa, Realencyklopädie III, 304 ff.

[2] S. unten S. 326 ff.

Erzählung über die näheren Umstände des Martyriums gegeben, die uns eine Reihe von Details zuführt und somit die kurzen Notizen des Goten trefflich illustriert. So erwünscht ein solcher Beitrag ist, so vorsichtig wird er aufzunehmen sein; man weiss ja, wie verschiedenartig die Stoffe sind, die in diesen hagiographischen Sammelwerken verarbeitet sind. Geschichte und Legende, echte und gemachte Überlieferung — es ist dort alles vertreten. Besonders compliciert scheint die Überlieferung bei den gotischen Märtyrern des 29. Oktober bezw. 26. März zu sein, da hier in verschiedenen Recensionen der Menologien drei mannigfach abweichende, oder doch sich ergänzende Erzählungen vorliegen. Ich entnehme sie den Handschriften und einem Druck, vermag aber bei dem augenblicklichen Stande der Menologienforschung nicht zu sagen, ob es mir gelungen ist, alle Splitter der Überlieferung zu sammeln.[1]

Menologium, 26. März.

I.[2]

Ἄθλησις τῶν ἁγίων μαρτύρων τῶν ἐν Γοτθίᾳ μαρτυρησάντων.

ἐξ ὧν εἰσὶ πρεσβύτεροι δύο, Βαθούσης καὶ Οὐήρικας μετὰ δύο υἱῶν αὐτῶν καὶ θυγατέρων δύο· καὶ Ἁρπύλας μονάζων· λαϊκοὶ δὲ Ἀβίππας, Κώνστας, Ἁγίας, Ῥύϊας, Ἠγάθραξ, Ἠσκόης, Σίλας, Σίγιτζας, Σουηρίλας, Σουήμβλας, Θέρθας, Φίλγας· καὶ ἐκ τῶν γυναικῶν Ἄννα, Ἁλᾶς, Βάριν, Μωϊκῶ, Μαμίκα, Οὐικῶ καὶ Ἀνιμαΐς. οὗτοι ὑπῆρχον ἐπὶ Οὐιγγουρίχου βασιλέως τῶν Γότθων καὶ Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Οὐάλεντος καὶ Γρατιανοῦ βασιλέων Ῥωμαίων. διὰ δὲ τὴν εἰς Χριστὸν ὁμολογίαν ὑπὸ τοῦ Οὐιγγουρίχου διὰ πυρὸς τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον ἔλαβον, ἐμπρήσαντος τὴν τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίαν, ἐν ᾗ συγκατεφλέχθησαν οἱ ἅγιοι μάρτυρες.

ὅτε συνέβη καὶ ἄνθρωπόν τινα τῇ αὐτῇ ἐκκλησίᾳ κομίζοντα προσφορὰν κατασχεθῆναι καὶ τὸν Χριστὸν ὁμολογήσαντα αὐτὸν γενέσθαι προσφοράν, ὁλοκαυτωθέντα διὰ πυρός.

1. τῶν ἐν Γ. μαρτυρησ. ἁγ. μαρτ. A. — 2. ἐξ ὧν fehlt B — nach εἰσὶ + δὲ B — πρεσβ. in B von erster Hand in πρεσβυτέραι verbessert — Ἀαθούσης A — Οὐήρκας A — 3. δύο fehlt A — Ἀρπύλα μονάζοντος A — 4. Κώνστας fehlt A — Οὐίας B — Ἰσκόης B — Σίδιτζας B — 5. Σουίμπλας B — Θέσθας A — ἐκ τ. γ. Ἀ, γυναῖκες αἱ συντελειωθῆσαι αὐτοῖς B — Βάρκα B — 6. Οὐηκῶ A — καὶ fehlt B — 8. βασιλέως A — τοῦ fehlt A — 9. τοῦ μαρτ. τὸν A — ἐμπρισάντων A — 10. ἅγιοι fehlt A — 11. αὐτοῦ A — 12. κατασχ. bis προσφ. fehlt A durch Homoioteleuton.

[1] Eine gewisse Gewähr für die Vollständigkeit darf ich vielleicht darin sehen, dass die Bollandisten im dritten Märzbande S. 617 dieselben drei Stücke kennen, die sie grösstenteils, wenn auch in lateinischer Übersetzung, mitteilen. Über ihre Handschriften s. unten.

[2] A = Ambrosianus B 133 sup. fol. 110r; B = Berolinensis Phillipp. 1622 fol. 184v.

2.[1]

Μαρτύριον τῶν ἁγίων τῶν ἐν Γοτθίᾳ μαρτυρησάντων.

ἐξ ὧν εἰσὶ πρεσβύτεροι δύο, Βαθούσης καὶ Οὐήρκας μετὰ δύο υἱῶν αὐτῶν καὶ θυγατέρων, Ἀρπύλας μονάζων, λαϊκοὶ δὲ Ἄβιππας, Ἁγίας, Ῥίας, Ἠγάθαξ, Ἠσκώης, Σίλας, Σιγίτζας, Σουϊείλλας, Σουίμβλας, Θέρθας, Φίλγας· καὶ ἐκ τῶν γυναικῶν Ἀλλᾶς, Βάριν, Μαμικᾶς καὶ τῶν σὺν αὐτῷ· οὗτοι ὑπῆρχον ἐπὶ Οὐιγγουρίχου βασιλέως τῶν Γότθων, Οὐαλεντινιανοῦ δέ, Οὐάλεντος καὶ Γρατιανοῦ βασιλέων Ῥωμαίων. ψαλλόντων δὲ πάντων ἐν τῇ τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίᾳ καὶ τὸν θεὸν ὁμολογούντων ἀποστείλας Οὐιγγουρίχος ἐνέπρησε τὴν ἐκκλησίαν καὶ κατέκαυσεν ἄχρι γῆς.

ὅτε συνέβη καὶ ἄνθρωπόν τινα χριστιανὸν προσφορὰν κομίζοντα τῇ ἐκκλησίᾳ κρατηθῆναι καὶ τὸν Χριστὸν ὁμολογήσαντα ἐμβληθῆναι αὐτὸν εἰς τὸ πῦρ καὶ ἀντὶ προσφορᾶς θῦμα γενέσθαι τῷ θεῷ.

τούτων τὰ λείψανα συνήγαγε Γαάθα, ἡ βασίλισσα τοῦ ἔθνους τῶν Γότθων, χριστιανὴ οὖσα καὶ ὀρθόδοξος, μετὰ δὲ ἑτέρων χριστιανῶν καὶ λαϊκοῦ Οὐέλλα. καὶ καταλιποῦσα τὴν βασιλείαν τῷ υἱῷ αὐτῆς Ἀριμηρίῳ τόπον ἐκ τόπου ἀμείβουσα ἦλθεν ἕως τῆς γῆς Ῥωμαίων. ἦλθε δὲ καὶ ἡ θυγάτηρ αὐτῆς Δουλκίλλα μετ' αὐτῆς· εἶτα μηνύει τῷ υἱῷ αὐτῆς Ἀριμηρίῳ, καὶ ἦλθεν ἐν αὐτῇ . . . καὶ συναπῆλθεν αὐτῷ, καταλιποῦσα τὴν Δουλκίλλαν εἰς Κύζικον ἐπὶ τῆς βασιλείας Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Θεοδοσίου, καὶ δέδωκεν ἐκ τῶν λειψάνων μερίδας ἐν πόλει ἁγιασμόν.

ὁ δὲ Οὐέλλας ἀπελθὼν πάλιν ἐν Γοτθίᾳ μετὰ Γαάθας, καὶ λιθολιθεὶς [l. λιθοβοληθεὶς] ἐτελειώθη· αὐτὴ δὲ ὕστερον ἡ Δουλκίλλα ἐν εἰρήνῃ ἐκοιμήθη.

3. μονάζοντος A — 6. Ἰουϊγγουρίχου A — 7. βασιλεῖς A — 17. Δικίλλα A — 19. Κόζικον A — Οὐαλεντιανοῦ A — Θεοδωσίου A.

3.[2]

Ἄθλησις τῶν ἐν Γοτθίᾳ μαρτυρησάντων ἁγίων.

Οὗτοι ὑπῆρχον ἐπὶ Οὐιγγουρίχου ἄρχοντος τῶν Γότθων, Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Οὐάλεντος καὶ Γρατιανοῦ βασιλέων Ῥωμαίων· ψαλλόντων δὲ πάντων ἐν τῇ τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίᾳ καὶ τὸν θεὸν δοξολογούντων, ἀποστείλας Οὐιγγουρίχος ἐνέπρησε τὴν ἐκκλησίαν καὶ κατέκαυσεν αὐτούς.

---

[1] Aus dem Ambrosianus Q 40 sup. fol. 146^r f.

[2] Aus dem Menologium Basilii (ed. Albani Bd. 3. Urbini 1727 p. 27 f. = Migne SG 117, 368). — Nach J. Veith (Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienserorden Bd. 18. 1897, S. 17 f.) fusst die Ausgabe Albani's, des spätern Papstes Clemens XI., in ihrer zweiten Hälfte auf einer Handschrift aus Grottaferrata, die Albani gefunden hatte. Veith meint, es wäre der Cryptensis B γ III, ohne dies aber bestimmt beweisen zu können.

ὅτε συνέβη καὶ (τὸν) ἄνθρωπόν τινα χριστιανὸν προσφορὰν κομίζοντα τῇ ἐκκλησίᾳ κρατηθῆναι καὶ τὸν Χριστὸν ὁμολογήσαντα ἐμβληθῆναι εἰς τὸ πῦρ, καὶ ἀντὶ προσφορᾶς γενέσθαι τῷ Χριστῷ.

τούτων τὰ λείψανα συνήγαγεν ἡ σύμβιος τοῦ ἑτέρου ἄρχοντος τοῦ ἔθνους τῶν Γότθων, χριστιανὴ οὖσα καὶ ὀρθόδοξος, μετὰ πρεσβυτέρων καὶ λαϊκῶν· καὶ καταλιποῦσα τὴν ἐξουσίαν τῷ υἱῷ αὐτῆς, τόπον ἐκ τόπου περιερχομένη ἦλθεν ἕως τῆς γῆς Ῥωμαίων, καὶ ἡ θυγάτηρ αὐτῆς μετ' αὐτῆς· εἶτα πάλιν ἀπῆλθεν εἰς τὴν ἰδίαν χώραν, καταλιποῦσα τῇ θυγατρὶ τὰ λείψανα· ἥτις εἰς Κύζικον ἀπελθοῦσα δέδωκεν ἐξ αὐτῶν μερίδα τῇ πόλει καὶ οὕτως ἐτελειώθη.

Die Fragmente zeigen, eine wie grosse und complicierte Aufgabe der Kirchengeschichte wartet, wenn sie es unternehmen wird, die Menologienfrage einmal kräftig anzufassen. Die Hagiographie wird sich dieser Aufgabe nicht entziehen können, und sie wird sie gern in die Hand nehmen, wenn die abgekürzten Berichte über die Heiligen so kostbares Material enthalten wie in diesem Falle. Denn es ist schwerlich daran zu zweifeln, dass wir Excerpte aus echten Acten gotischer Märtyrer vor uns haben, die sich den bis jetzt einzigartigen[1] Acten des Goten Sabas[2] würdig zur Seite stellen. In eigentümlicher Weise sind die Fragmente auf die verschiedenen Klassen der Menologien verteilt. Das erste Fragment bietet am vollständigsten die Namen der Märtyrer, die mit einigen Auslassungen am Anfang des zweiten Fragments wiederkehren. Die Erzählung von ihrem Martyrium, dass der Richter Wingurich sie alle in der Kirche verbrennen liess, geben alle drei Fragmente, am präcisesten das zweite und dritte, und ebenso haben alle drei die Anekdote bewahrt, dass ein auswärtiger Christ gerade eine Gabe zur Kirche habe bringen wollen, als dieselbe verbrannt wurde, wodurch er in das allgemeine Schicksal der gotischen Christen jenes Ortes mitverwickelt wurde, sodass er nun statt seiner Gabe Gott als Opfer dargebracht wurde. Damit schliesst das erste Fragment; die beiden andern fügen

[1] Die Acten des Goten Nicetas (Acta Sanctorum September V, 40 ff.) sind unecht.

[2] Herausgegeben in den Acta Sanctorum April II p. 2* ff. aus dem Vaticanus gr. 1660 a. 916. Die Bollandisten handeln darüber in demselben Bande p. 87 ff. — Sabas starb am 12. April 372. Man wird ihm gern die Ehre lassen, der erste bekannte Märtyrer deutscher Nation zu sein, da er persönliche Züge zeigt, die man wohl als nationale Charakterzüge bezeichnet hat. Denn Sabas erleidet den Tod, weil er nicht leiden will, dass man sein Christentum durch zweideutige Handlungen verheimlicht, wie man damals allgemein that, um sich den Verfolgungen Athanarichs zu entziehen. Er ist ein Märtyrer der Wahrhaftigkeit in einer Zeit, der man diese Tugend sonst am wenigsten nachrühmen kann.

noch einen Bericht über den Verbleib der Reliquien an: die Gotenkönigin Gaatha habe sie auf römisches Gebiet gebracht. Sie sei keine Arianerin, sondern eine Katholikin gewesen, habe — vermutlich aus diesem Grunde — fliehen müssen, und sich mit ihrer kleinen Gemeinde dem Schutze des Kaisers anvertraut. Ihr Sohn Arimerius habe die Regentschaft übernommen, er habe auch später seine Mutter in die Heimat zurückgeführt. Ihre Tochter Dulcilla aber sei in Cycikus geblieben, und habe der Stadt die von ihrer Mutter mitgebrachten Reliquien zum Teil überlassen. Ein Begleiter der Königin, Vellas, sei noch in der Heimat gesteinigt worden, während Dulcilla einen friedlichen Tod auf römischem Gebiete fand.

Wir haben damit einen Anhaltspunkt für die Entstehung der Acten. Sie wissen schon vom Tode der Dulcilla zu berichten, die unter Valentinian und Theodosius, d. h. zwischen 383 und 391, in Cycikus zurückgeblieben war, als ihr Bruder, der König Arimerius, die Mutter zurückholte. Die Acten werden also erst einige Zeit nach den berichteten Ereignissen geschrieben sein; will man ein Datum haben, so kann man etwa sagen: um 400. Ihr Verfasser ist ein Grieche; ja, man wird mit ziemlicher Bestimmtheit seine Heimat nennen können: er war ein Kleriker aus Cycikus. Er wollte der Nachwelt die merkwürdige Geschichte aufbewahren, wie seine Vaterstadt in den Besitz gotischer Reliquien gekommen war. Seinem Berichte über die Wirren im Gotenreiche wird Glauben beizumessen sein. Wir wissen auch sonst, dass die katholisierenden Bestrebungen des Kaisers Theodosius sich bald auf die Goten erstreckten; und dass man dort eine Königin für die Orthodoxie gewann, die zuerst vor den Arianern weichen musste, aber später zurückkehrte, als die katholische Propaganda grössere Erfolge errungen hatte, ist leicht glaublich; ebenso, dass die Bewegung fortgährte, und hin und wieder das Opfer eines Martyriums forderte, wie das des Vellas. Die Namen der Königin Gaatha, ihres Sohnes, des Königs Arimerius, und seiner Schwester Dulcilla sind als historisch aufzunehmen. Wir wissen, dass die Westgoten damals unter verschiedenen Richtern — das dritte Fragment spricht richtig stets von ἄρχοντες, nicht von βασιλεῖς — standen, und haben in Gaatha und Arimerius Zeitgenossen oder Nachfolger des Athanarich und des Fritigern zu sehen.

Nicht lange vorher fällt auch die Geschichte der sechsundzwanzig Märtyrer. Ein ungefähres Datum bewahren alle drei Fragmente; das Martyrium fand statt unter Valentinian, Valens und Gratian, d. h. zwischen 367 und 378, vor der Schlacht von Adrianopel. Es ist das die bekannte Zeit der gotischen Christenverfolgung, als der Richter Athanarich die

Religion der Väter verteidigte, und sein Rivale Fritigern mit dem christlichen Teile des Volkes die Donau überschritt und das römische Gebiet betrat, im Jahre 376.[1] Das Martyrium der Sechsundzwanzig hat vermutlich noch jenseits der Donau stattgefunden, und der Christenverfolger, der Richter Wingurich, wird ein sonst unbekannter Häuptling neben Athanarich gewesen sein. Seine Praxis in der Verfolgung war dieselbe, die von Athanarich berichtet wird:[2] wie jener die Häuser der Christen ansteckte, so verbrannte dieser die Christengemeinde samt ihrer Holzkirche.

Wenn der Historiker diese neue Quelle der westgotischen Geschichte aus der Zeit des Ulfilas willkommen heissen wird, so wird der Germanist vielleicht Interesse für die Namen der Märtyrer bezeigen, selbst wenn sie, wie zu vermuten ist, durch die griechische Überlieferung stark entstellt sind. Die Entstellung wird indessen erst in späterer Zeit erfolgt sein, nicht in der ersten; und so besteht die Hoffnung, durch Vergleichung der Handschriften der ältesten griechischen, und damit der gotischen Form der Namen näher zu kommen. Denn die Namen der Heiligen waren mit den Reliquien nach Cycikus gekommen und in einer Zeit, wo die Heiligenverehrung im Vordergrunde des religiösen Interesses stand, und so ist vorauszusetzen, dass man sie getreu überliefert hatte. Nur sind die fremden Laute von den Abschreibern mishandelt worden. Es scheinen sechsundzwanzig Märtyrer gewesen zu sein, wie man im ersten Fragment nachzählen kann, und die Zahl erhält eine Bestätigung durch den Vers der Menäen, die auf die Übereinstimmung der Zahl mit dem Monatstage, dem 26. März, hinweisen:

Τόϲην πυρὶ φλήγουϲι πληθὺν μαρτύρων
ὅϲαϲ ἄγει μὴν ϲήμερον τὰϲ ἡμέραϲ.[3]

Das Menäum wird freilich ein Menologium zur Quelle haben, und kann daher für den Wortlaut der excerpierten Acten wenig besagen. Es ist möglich, dass auf dem Wege von den Acten zum Menologium einige Namen verloren gegangen sind; ja, das Excerpt scheint mit seinem wiederholten ἐξ ὧν εἰϲί (Fragment 1, Z. 2; Fr. 2, Z. 2) und dem ἐκ τῶν γυναικῶν (Fr. 1, Z. 5; Fr. 2, Z. 5) selbst darauf hinzuweisen, dass

[1] Über die geschichtlichen Verhältnisse vgl. Ranke's Weltgeschichte IV, 147 ff.; Gibbon, Kapitel 26; Dahn, Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker. Berlin 1881, S. 333 ff., 427 ff.; F. Vogt, Artikel Wulfila in der A. d. B.

[2] Sozomenos VI, 37.

[3] Ecclesiae graecae martyrologium metricum ex menaeis ed. G. Siberus. Leipzig 1727, p. 113.

es nicht alle Märtyrer aufzählt. Es sind also noch mehr als sechsundzwanzig Personen gewesen, die auf Befehl Wingurichs damals in der Kirche verbrannt wurden.

Vielleicht ist es für den Einen oder Andern nicht ohne Interesse, die genauen Lesungen der Handschriften zu wissen. Ich stelle daher die Namen hier noch einmal unter einander.[1]

1. Βαθοῦσης 1^a, ᾿Ααθούσης 1^b, Βαθούσης 2; gotisch Batwins.
2. Οὐήρκας 1^a 2, Οὐήρικας 1^b; gotisch Wereka.
3—6. Zwei Söhne und zwei Töchter.
7. ᾿Αρπύλας 1^a 2 ῾Αρπύλας 1^b.
8. ᾿Αβίππας 1^a 1^b, Ἄβιππας 2.
9. Κώνστας 1^b.
10. ᾿Αγιάς 1^a, ῾Αγίας 1^b 2.
11. ῾Ρύϊας 1^a, Οὐίας 1^b, ῾Ρίας 2.
12. ᾿Ηγάθραξ 1^a 1^b, ᾿Ηγάθαξ 2.
13. ᾿Ησκόης 1^a, ᾿Ισκόης 1^b, ᾿Ησκώης 2.
14. Σίλας 1^a 1^b 2.
15. Σίγιτζας 1^a, Σίδιτζας 1^b, Σιγίτζας 2.
16. Σουηρίλας 1^a 1^b, Σουϊείλλας 2.
17. Σουήμβλας 1^a, Σουίμπλας 1^b, Σουίμβλας 2.
18. Θεσθας oder Θεεσθας 1^a, Θέρθας 1^b 2.
19. Φίλγας 1^a 1^b 2.
20. Ἄννα 1^a 1^b.
21. ᾿Αλᾶς 1^a, ῾Αλᾶς 1^b, ᾿Αλλᾶς 2.
22. Βάριν 1^a 2, Βάρκα 1^b.
23. Μωϊκῶ 1^a 1^b.
24. Μαμίκα 1^a 1^b, Μαμικᾶς 2.
25. Οὐηκῶ 1^a, Οὐικώ 1^b.
26. ᾿Ανημαῆς 1^a, ᾿Ανιμαῖς 1^b.

Der Christenverfolger wird in allen drei Fragmenten Οὐιγγουρίχος genannt; als Varianten kommt in Fragment 1 Z. 8 bei A Οὐηγγουρίχου vor, in Fragment 2 Z. 6 ᾿Ιουϊγγουρίχου; es ist wenig wahrscheinlich, in diesem Namen nur eine Entstellung von Athanarich zu vermuten.[2] Die

---

[1] Im ganzen dieselben Namensformen geben die Bollandisten in den AS März III, 617 an; die kleinen Varianten führe ich nicht an, da die Herausgeber ausser den Synaxarium Claromontanum, d. h. der oben wiedergegebenen Berliner Handschrift 1^b, gedruckte Menäen benutzen, die mir unbekannt sind, und ich nicht weiss, ob die Lesungen dieser alten Drucke den Wert handschriftlicher Varianten haben.

[2] So W. Krafft, Kirchengeschichte der germanischen Völker. Berlin 1854 S. 371. —

katholische Königin heisst in den ersten beiden Fragmenten übereinstimmend Γαάθα,[1] ihr Sohn Ἀριμήριος; der Name ihrer Tochter Dulcilla[2] (Fragment 2 Z. 19. 22) ist in Z. 17 in Δικίλλα verschrieben.

Der Begleiter der Königin auf ihrer Flucht ist Fragment 2 Z. 15. 21 Οὐέλλας genannt; es sei indessen bemerkt, dass die Bollandisten[3] auf Grund des von ihnen benutzten Synaxars von Grottaferrata Thyellas schreiben, also dort wohl Θυέλλας gelesen haben.[4]

Sehen wir von den Acten aus auf den Kalender zurück, so bemerken wir zunächst, dass sich dort die Erinnerung an den Feuertod der Märtyrer richtig erhalten hat. Das schaurige Ereignis scheint sich dem Gedächtnis der Zeitgenossen eingeprägt zu haben, da noch zwei Menschenalter später der Kirchenhistoriker Sozomenos[5] in Konstantinopel schreibt: „Ich höre aber, dass sich damals noch Schrecklicheres ereignete. Denn viele Männer und Weiber, die ihre Kinder an der Hand führten, oder gar die Neugeborenen noch an der Brust hatten, flohen zu dem Zelte ihrer dortigen Kirche, da sie verzagten unter dem Drängen ihrer Feinde, die sie zum Opfern zwingen wollten. Die Heiden aber legten Feuer an, und Alle verbrannten." Es ist kaum zu bezweifeln, dass Sozomenos hiermit dasselbe Ereignis beschreibt, dessen die Acten und der Kalender gedenken, wie m. W. alle, Historiker und Germanisten, annehmen. Von den Letzteren haben sich einige[6] durch den historischen Hergang in ihrer Übersetzung beeinflussen lassen, indem sie in dem gotischen Text es ausgesprochen fanden, dass die Märtyrer in der Kirche verbrannt seien. Die sprachliche Entscheidung über die Möglichkeit der einen oder der andern Übersetzung vermag ich nicht zu fällen; aber ich möchte darauf hinweisen, dass die Übersetzung Heynes, die ich oben wiedergab, einen prägnanten Sinn giebt. „Sie sind verbrannt worden für das Gothenvolk der katholischen Kirche" — das ist ein präciser Ausdruck von jener theologischen Würdigung des Martyriums, die in

---

Bei den Bollandisten heisst der König auf Grund der gedruckten Menäen Jungerichus; darnach Krafft S. 372.

[1] Bei den Bollandisten AS März III 617 heisst sie nach einer Handschrift in Grottaferrata, die noch nicht mit Sicherheit identificiert ist, zweimal Gaatho; hiernach Krafft S. 372: Gautho.

[2] Bei den Bollandisten a. a. O. dreimal Ducilla.

[3] AS März III 617.

[4] Ich möchte nicht unterlassen, zu bemerken, dass in Smith und Wace, Dictionary of christian biography keiner dieser Namen genannt ist, auch nicht der Fritigerns.

[5] VI 37.

[6] Vgl. oben S. 308 Anm. 1.

der christlichen Kirche so alt ist, wie die Verehrung der Märtyrer überhaupt. Der Märtyrer ist der „Nachahmer Christi". Wie Christus für die Menschheit gestorben ist, so der Märtyrer für den beschränkteren Kreis seiner Verehrer. In kleinerem Umfang kann man darum von dem Sühnetod der Märtyrer reden, und in späterer Zeit ist von der Verdienstlichkeit ihres Leidens mindestens ebensoviel die Rede wie von der des Todes Christi [1] Als Sohn seines Volkes sorgt der Märtyrer nur für das Heil seiner Volksgenossen; diese aber, seine Verehrer, können seines Schutzes gewiss sein. Darum ist es höchst bezeichnend, dass der Kalender nur bei den Märtyrern gotischer Nation es hervorhebt, dass sie für das Gotenvolk gestorben seien. Am 23. Oktober heisst es: „(Gedenktag) der vielen Märtyrer für das Gotenvolk und des Friedrich," und am 29. bei unserer Gruppe: „Sie sind verbrannt worden für das Gotenvolk der katholischen Kirche"; bei den andern allen, den Aposteln, dem Kaiser, dem Bischof und den Beroensern ist nur ein sachlicher Vermerk gegeben, da sie zwar als Heilige verehrt und gefeiert werden, aber nicht die berufsmässigen Nothelfer der Goten sind.

Die Namen des Wereka und des Batwins sind leicht mit ihren griechischen Transcriptionen zu identificieren; und ihr Titel papa lässt erkennen, dass man im Gotischen den Presbyter ebenso wie den Bischof einen „Pfaffen" nannte; denn im Griechischen wird bestimmt gesagt, dass beide, Wereka und Batwins, den Rang von Presbytern hatten. [2] Vermutlich stand die ganze gotische Kirche unter dem einen Bischof Ulfilas, und dieser hatte an die Spitze der kleinen Einzelgemeinden Presbyter gesetzt, in unserm Falle zwei an einem Orte. Auffallend ist, dass nach dem Wortlaut des Kalenders es den Anschein hat, als ob Wereka und Batwins nicht die Häupter der Märtyrer, sondern die Verfolger gewesen wären; indess ist dies nicht der einzige Schnitzer, den der Kalender macht, wie wir unten sehen werden. Aus dem Ausdruck „das Gotenvolk der katholischen Kirche" ist nicht zu schliessen, dass der Kalender aus orthodoxen Kreisen stammt, oder dass die sechsundzwanzig Märtyrer katholisch waren. Auch die Arianer haben auf das Prädicat der katholischen Kirche nicht verzichtet; [3] und die Zeitverhältnisse lassen über den Arianismus der Märtyrer zur Zeit Athanarichs und

[1] Vgl. Gelzer, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung (Abh. der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissensch. Phil.-hist. Classe, Bd. 18). Leipzig 1899 S. 53 ff.

[2] Vgl. Krafft S. 320.

[3] Vgl. Krafft S. 373.

Wingurichs so wenig Zweifel aufkommen, wie die Provenienz der Handschrift über den confessionellen Charakter der ersten Leser.

Noch eine Differenz zwischen dem Kalender und den Menologien ist zu erwähnen und zu schlichten. Der Kalender legt das Martyrium der kleinen Gemeinde auf den 29. Oktober, die Menologien aber übereinstimmend auf den 26. März, und auf die Seite der Menologien treten die Menäen,[1] sodass der Kalender hier der gesamten Überlieferung der griechischen Kirche gegenübersteht. Trotzdem wird ihm recht zu geben sein. Denn die griechischen Martyrologien haben so häufig die Märtyrer auf andere Tage und Monate verlegt, dass man an eine systematische Umordnung des griechischen Kalenders denken muss, obwohl deren Grund und Hergang bis jetzt nicht bekannt ist. Ihr Zeugnis wiegt also für ein Datum wenig oder nichts, zumal einer so alten Urkunde gegenüber, wie es unser Kalender ist. —

Dasselbe lässt sich für den andern Punkt, in dem der Kalender den Menologien widerspricht, mit Bestimmtheit beweisen. Die gotische Quelle notiert die vierzig Alten von Beröa am 19. November, die griechische handelt über dieselben am 1. September. Ein dritter, von beiden unabhängiger, Zeuge, das Martyrologium Hieronymianum, unterstützt das gotische Kalendar, indem es seine Notiz In Heraclea ss. mulierum viduarum numero XL zum 13. kal. Dec. stellt.[2] Das sogenannte Hieronymianum ist eine abendländische Compilation, die im Laufe des fünften und sechsten Jahrhunderts aus vielen Kalendern allmählich zusammengestellt wurde. Seine orientalischen Notizen stammen aus einer Nikomedischen Quelle, die in etwas unvollkommenerer Gestalt im Martyrologium syriacum erhalten ist.[3] Die Notiz des Hieronymianum zeigt uns also, dass man in Nikomedien im fünften Jahrhundert wusste, dass der Tod der vierzig Jungfrauen aus Thracien am 19. November stattgefunden hatte und zu feiern sei, ebenso wie ihn der gotische Kalender ansetzt.

Was die Menologien sonst von dem Martyrium der vierzig Frauen wissen, ist folgendes.

---

[1] S. oben 322.

[2] Sonst kenne ich nur noch einen Kalender, der die vierzig Jungfrauen erwähnt, das Martyrologium Romanum des Baronius. Es notiert zum 1. September: Heracleae s. Ammonis diaconi et ss. quadraginta virginum, quas ille erudivit in fide, et sub Licinio tyranno ad martyrii gloriam secum perduxit. — Datum und Wortlaut zeigen, dass Baronius hier, wie öfter, einem Menologium folgt.

[3] Vgl. Achelis, Martyrologien.

Menologium. 1. September.[1]

Μνήμη τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα γυναικῶν παρθένων ἀσκητριῶν καὶ μαρτύρων, καὶ Ἀμμὼν διακόνου καὶ διδασκάλου αὐτῶν καὶ τοῦ σὺν αὐτῶν Ἀειθαλᾶ.

Αὗται ἐγένοντο ἐξ Ἀδριανουπόλεως τῆς Μακεδονίας, χριστιανὰς ἑαυτὰς ὁμολογήσασαι καὶ τῷ Χριστῷ ἀκολουθήσασαι, διδάσκαλον ἔχουσαι διδάσκοντα αὐτὰς τὰ περὶ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν Ἀμμὼν τὸν διάκονον· κρατηθεῖσαι δὲ παρὰ Βάβδου τοῦ τῆς Ἀδριανουπόλεως ἄρχοντος καὶ πολλὰ τιμωρηθεῖσαι διὰ τὸ μὴ θῦσαι τοῖς δαιμονίοις καὶ εἰς Βερόην ἀχθεῖσαι τοῦ προσκυνῆσαι τὰ εἴδωλα, ηὔξαντο εἰς τὸν θεὸν καὶ ἐκρεμάσθη εἰς τὸν ἀέρα ὁ ἱερεὺς τῶν εἰδώλων ἐπὶ πολλὰς ὥρας τιμωρηθείς· εἶτα πεσὼν ἀπέθανεν. κρεμᾶται δὲ ὁ ἅγιος Ἀμμὼν καὶ ξέσται τὰς πλευράς, εἶτα κασσίδα πεπυρωμένην δέχεται κατὰ κεφαλῆς, καὶ ταύτης ῥυσθεὶς παρεπέμφθη μετὰ τῶν ἁγίων παρθένων ἀπὸ Βερόης εἰς Ἡράκλειαν τῆς Θρᾴκης Λικιννίῳ τῷ τυράννῳ. ὁ δὲ ἔδωκεν ἀπόφασιν κατ' αὐτῶν, καὶ αἱ μὲν δέκα εἰς πῦρ ἐμβληθεῖσαι ἐτελειώθησαν, αἱ δὲ ὀκτὼ μετὰ τοῦ διδασκάλου αὐτῶν ἀπεκεφαλίσθησαν, καὶ αἱ δέκα ξίφη κατὰ στόμα καὶ καρδίαν δεξάμεναι ἐτελειώθησαν, αἱ δὲ ἓξ ὑπὸ μαχαιρῶν κατεκόπησαν, καὶ αἱ ἓξ βώλους σιδηροὺς πεπυρακτωμένους κατὰ στόμα λαβοῦσαι ἀπέθανον.

Die schlechte Stilisierung der Erzählung macht es wahrscheinlich, dass das Menologium ein Excerpt aus längeren Acten der Vierzig wiedergiebt. Das ist eine Annahme, die ohnehin naheliegt; diese abgekürzten Menologien bestehen wohl zum grössten Teil aus Auszügen, die zum erbaulichen Zweck oder zur bequemeren Übersicht aus längeren Erzählungen ausgezogen sind.[2] Das Excerpt ist in diesem Falle so ausführlich, dass sich über den Charakter der zu Grunde liegenden Acten

[1] Aus dem Berolinensis Phillipp. 1622 fol. 13vf. — Eine lateinische Übersetzung desselben Stückes findet sich im Menologium Sirleti (bei H. Canisius, Antiquae lectionis Tomus II. Ingolstadt 1602 p. 852; ed. Basnage III 1. Antwerpen 1725 p. 463) der griechische Text etwas verkürzt und stilisiert im Menologium Basilii (ed. Albani T. I. Urbini 1727 p. 6 = Migne SG 117, 24). Die Ausgabe Albanis ist in diesem, ihrem ersten, Teile dem Vaticanus gr. 1613 entnommen.

[2] Die Acten scheinen erhalten zu sein im Vaticanus 1608 saec. XII.—XIII. fol. 24ff., wo sie beim 2. September stehen. Die Überschrift lautet dort Μαρτύριον τῶν ἁγίων τεσσεράκοντα γυναικῶν καὶ τοῦ ἁγίου Ἀμμών, der Anfang Κατὰ τοὺς καιροὺς ἐκείνους βασιλεύοντος τοῦ μιαρωτάτου Λικινίου ἐν τῇ Ἡρακλείᾳ etc. (Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae edd. hagiographi Bollandiani et P. Franchi de Cavalieri. Bruxellis 1899 p. 137).

einiges sagen lässt. Ich verweise in dieser Hinsicht zunächst auf den Schluss, der uns vom Tode der Jungfrauen und ihres geistlichen Leiters erzählt. Zehn werden auf Befehl des Licinius ins Feuer geworfen, der Lehrer mit acht andern wird geköpft; den folgenden zehn wird ein Schwert durch Mund und Herz gestossen; sechs werden enthauptet, und den letzten sechs werden glühende Eisenkugeln in den Mund gelegt, bis sie sterben. Nimmt man hinzu, was Ammon schon vorher in Beröa erduldet hat, wo er aufgehängt und an den Seiten geschunden wurde, und einen glühenden Helm auf dem Kopf zu tragen hatte, so ist das gewiss eine lange Scala von Martern für den kleinen Raum, auf dem sie beschrieben sind. Muss schon dies den Kritiker gegen den historischen Wert des Berichtes bedenklich machen, so ist vollends beweisend für spätere Abfassung der Schematismus der Erzählung. Die Art, wie hier die Märtyrerinnen in fünf Gruppen zu zehn, acht und sechs eingeteilt werden, damit die eine nach der andern mit immer schlimmeren Martern zu Tode gequält wird, ist geradezu bezeichnend für jene spätere Sorte von Actenschreibern, die sich der Aufgabe unterzogen, bekannte Heilige durch eine erfundene Erzählung populärer zu machen. Mit solchen Mitteln wird das historische Detail nachgeahmt und ins Schematische verzerrt. Auch fehlt auf dem knappen Raum ein krasses Wunder nicht: auf das Gebet der Jungfrauen wird der Götzenpriester in Beröa viele Stunden lang in der Luft aufgehängt, bis er schliesslich herabfällt und stirbt. Wer die Litteratur der Martyrien kennt, wird gewiss nicht jedes Wunder als sicheres Zeichen der Unechtheit auffassen; aber es lässt sich zwischen den Erinnerungen und Selbsttäuschungen der Augenzeugen und andrerseits der üblichen Staffage phantastischer Schreiber unschwer scheiden; und dieses Schwebewunder des Götzenpriesters sieht nicht nach echter Erinnerung aus. Man wird dabei erinnert an Simon Magus und seinen Flug, der durch das Gebet des Petrus inhibiert wird.

Ebenso bezeichnend für den Wert der Erzählung ist ein dritter Zug, dass nämlich die Vierzig zum Zweck ihres Martyriums mehrere und weite Reisen unternehmen. Sie stammen aus Adrianopel, werden zum Martyrium nach Beröa geschickt, und leiden schliesslich in Heraklea. Reisen von Märtyrern kommen auch in echten Acten vor. Man schickte Bewohner kleiner Städte in die Provinzialhauptstadt zum Gerichte des Statthalters, oder transportierte verurteilte Verbrecher in eine grosse Stadt, besonders nach Rom, damit sie dort mit den Tieren kämpften. Man erinnere sich an den Apostel Paulus, Ignatius, Perpetua und Felicitas und viele andere. Dieser Zug ist von den späteren Actenfabrikanten

aufgenommen und ins Schematische verzerrt worden. Sie hatten dabei öfter einen speciellen Grund, der solche Reisen der Märtyrer nahelegte. Dieselben Märtyrer wurden in einem ganzen Kreise von Städten gefeiert, und jede derselben glaubte ein specielles Anrecht an ihnen zu haben. Da half man sich damit, dass man die Märtyrer Reisen machen liess und so alle Städte zugleich zum Schauplatz ihres Lebens und Leidens machte.

Zur letzteren Kategorie gehört sichtlich unser Fall. Der Biograph musste die Ansprüche von Adrianopel, Beröa und Heraklea berücksichtigen, und wollte seine Vita in allen drei Städten einbürgern. Darum giebt er jeder einen Teil des Martyriums. Alle die vierzig Jungfrauen sind samt ihrem Lehrer an den drei Orten gewesen. In Adrianopel stand ihre Wiege, in Heraklea ihr Grab. Sie hatten an den drei Orten das Martyrium erlitten. Zuerst waren sie in Adrianopel von dem Oberhaupt der Stadt gequält worden; in Beröa hatte Ammon, ihr Lehrer, den glühenden Helm getragen, dort war das Gebet der Jungfrauen durch den wunderbaren Tod des Götzenpriesters beglaubigt worden; das Urteil des Licinius aber war in Heraklea vollstreckt. Man sieht: als der Actenschreiber zur Feder griff, hatte sich die Verehrung der vierzig Jungfrauen aus der Zeit des Licinius schon über ganz Thracien verbreitet. Der Verfasser wollte keine Entscheidung treffen, welche der Concurrenten recht habe; er gab jedem das Seine. Am meisten begünstigt er aber Heraklea. Denn dort sind die Märtyrer gestorben; und am Grabe des Heiligen ist man seiner Fürbitte am gewissesten. Das wird von Wichtigkeit deswegen, weil der Biograph darin mit dem Martyrologium Hieronymianum zusammentrifft, oder vielmehr mit dessen Quelle, dem Kalender von Nikomedien. Denn diese notiert: In Heraclea sc. mulierum viduarum numero XL; und es ist anzunehmen, dass beide unabhängig von einander sind, zumal die Vierzig nach der einen Quelle Jungfrauen, nach der andern Witwen waren. Man darf daraus schliessen, dass Heraklea in Thracien die bestbegründeten Ansprüche auf die Jungfrauen zu haben schien, oder dass dort ihr Cult am meisten blühte. Wenn daher der gotische Kalender sie Beröa zuschreibt, so muss man vermuten, dass sein Autor specielle Beziehungen zu dieser Stadt hatte, d. h. aber wohl, dass der Kalender in Beröa oder in ihrer nächsten Nähe geschrieben ist. — Endlich ist eine Kleinigkeit zu erwähnen, die zum Schluss noch einmal die Biographie der Vierzig ins Unrecht zu setzen scheint. Der gotische Kalender spricht von vierzig „Alten", und ebenso das Hieronymianum von vierzig „mulieres viduae", ohne einen Be-

gleiter zu erwähnen. Die Acten dagegen wollen wissen, dass die Vierzig asketische Jungfrauen waren, die zu ihrem Seelenleiter den Diakon Ammon erkoren hatten, und die Überschrift im Menologium spricht gar von einem zweiundvierzigsten Märtyrer, dem Aeithalas. Die Analogie anderer Acten der späteren Zeit macht die Vermutung wahrscheinlich, dass Ammon und Aeithalas thracische Märtyrer sind, die ursprünglich mit den vierzig Frauen von Heraklea nichts gemein hatten. Der Actenschreiber erst fügte sie seiner Erzählung von den Vierzig ein. Ist das der Fall, dann ist weiter zu schliessen, dass die Jungfräulichkeit der Frauen und ihr Asketenverein unter Führung des Ammon nur einer jener schematischen Züge ist, die bei kirchlichen Autoren beliebt sind, um eine Anzahl Frauen und einen Mann in Gemeinschaft leben und sterben lassen zu können.[1] Damit würde das letzte Detail der Erzählung als unhistorisch erwiesen sein. Und es scheint, als wenn sich gerade dies erhärten liesse. Griechische Menäen[2] haben nämlich eine Überlieferung bewahrt von den Märtyrern Aeithalas und Ammun, die in Adrianopel von dem Präfecten Rabnos verurteilt wurden. Das sind sichtlich dieselben Männer, die in den Acten der vierzig Jungfrauen eine Rolle spielen. Die Namen stimmen überein, ebenso der Ort des Martyriums; der Name des Richters klingt wenigstens an[3] und ihr Datum, der 2. September, folgt auf den Tag der Jungfrauen. In der Überlieferung der Menäen aber treten Aeithalas und Ammon allein auf; und das ist von Wichtigkeit. Denn dadurch ist bewiesen, dass erst der Actenschreiber die Tradition von den beiden Märtyrern aus Adrianopel verschmolzen hat mit der von den vierzig Jungfrauen aus Heraklea-Beröa, und damit ist das Urteil über den Wert seiner Erzählung abgeschlossen. Wir haben es mit einer erbaulichen Passio, und nicht mit einer historischen Quelle zu thun.

Das sind die beiden Punkte, in denen die gotische Überlieferung der griechischen zur Seite tritt. Beide Fälle sind instructiv, wenn auch in verschiedenem Sinne. In dem einen Fall gelang es, den Menologien ein gutes Stück westgotischer Geschichte aus der Zeit des Ulfilas zu entnehmen, im andern mussten wir die kurze Notiz des Kalenders

[1] Durch diese ganze Darlegung wird, denke ich, der Zweifel Bernhardts (in seiner Ausgabe von 1875 S. 605 Anm.) an der Identität der vierzig Alten von Beröa mit den Heiligen des 1. September, die in Heraklea starben, widerlegt.

[2] AS September I 358; Analecta Boll. 14, 405.

[3] In der Berliner Handschrift (s. oben) heisst der Richter in Adrianopel Babdos, im Menologium Sirleti: Rabdos.

25. 11. 1900.

für wertvoller halten als die Erzählung des Griechen, die sich als eine künstliche Tradition herausstellte. Vielleicht könnte es manchem scheinen, dass diesen beiden Daten noch ein drittes anzufügen sei. Am 6. November schreibt der Kalender: „(Gedenktag) des Bischofs Dorotheus"; und die Menologien handeln am 9. Oktober von dem Bischof Dorotheus von Tyrus.[1] Wir hatten gesehen, dass die Differenz im Datum nichts gegen die Identität der Personen beweisen kann.[2] Noch weniger aber lässt sich die Identität erweisen, da der Todestag des Bischofs von Tyrus nicht bekannt ist. Er hatte allerdings Beziehungen zu Thracien, dem Lande, in dem der Kalender entstanden ist. Man erzählte von ihm, dass er unter Julians Regierung in dem mösischen Odyssopolis im Alter von 107 Jahren Märtyrer wurde; und dieser Umstand hat andere[3] bewogen, die Identität vorauszusetzen. Ist aber der Name Dorotheus nicht zu häufig, um in dem „Bischof Dorotheus" sogleich den Tyrenser wiederzuerkennen? Es giebt noch einen andern Bischof dieses Namens, den man in einem arianischen Kalender Thraciens suchen könnte: den Bischof von Antiochien und Heraklea, den sein arianisches Bekenntnis mehrfach zur Flucht nötigte,[4] und der vielleicht aus diesem Grunde in den Kalender aufgenommen wurde. Beweisen lässt sich freilich auch das nicht. Ausgeschlossen ist es endlich nicht, dass die Goten selbst einen Bischof Dorotheus gehabt haben, von dem sonst alle Kunde verloren wäre. Man möchte denken, wenn es sich um den Bischof einer griechischen Stadt gehandelt hätte, wäre sein Bischofssitz nicht unterdrückt worden; „der Bischof Dorotheus" könne nur ein gotischer Bischof sein. Aber wer will das entscheiden? Solange nicht ein gotischer Bischof dieses Namens aufgewiesen ist, schwebt die Vermutung in der Luft, und solange nicht nachgewiesen ist, dass ein Grieche Dorotheus am 6. November gestorben ist, sind alle Identificierungen problematisch.

Ebenso wenig ist über die Heiligen des ersten Tages, des 23. Oktober, zu sagen: „(Gedenktag) der vielen Märtyrer für das Gotenvolk und des Friedrich." Was wir von den gotischen Christenverfolgungen wissen, macht es wahrscheinlich, dass wir es mit Opfern der Verfolgung Athanarichs, mit Anhängern Fritigerns, zu thun haben, und das lockt

---

1 Der Text des Berolinensis Phillipp. 1622 fol. 50ᵛ stimmt inhaltlich mit dem des Martyrologium Basilii (Albani I 105 = Migne 117, 100) überein. — Vgl. die AS am 5. Juni I 427 ff.

2 S. oben S. 326.

3 Krafft S. 386; Bernhardt (1875) S. 605 Anm.

4 Vgl. Smith-Wace I 900.

weiter dazu, den Namen Friedrich für einen Schreibfehler statt Fritigern zu halten.[1] Es würde keine Schwierigkeit machen, anzunehmen, dass der Kalenderschreiber sich verschrieben hat; der kurze Text enthält auffallend viele Fehler. Und wenn Fritigern kein Märtyrer war, so konnte er am Ende als der erste christliche Gotenfürst in den Kalender kommen. Der Wortlaut selbst scheint hierzu zu überreden, da er zwischen den Märtyrern und dem Friedrich (Fritigern) zu unterscheiden scheint. Eine bestimmte Behauptung wird man aber auch in diesem Falle zu meiden haben, obgleich die Notiz des 3. November nochmals die Hypothese zu empfehlen scheint. Denn die Notiz „(Gedenktag) des Herrschers Konstantin" enthält gewiss beides, was wir bei der vorigen vorauszusetzen genötigt waren. Der Eigenname ist verschrieben, und ein weltlicher Herrscher steht unter den Märtyrern. Der grosse Constantin kann nicht gemeint sein;[2] er starb am 22. Mai. Sein Sohn Constantius aber starb am 3. November[3] 361. Sonst wird Constantius keineswegs als Heiliger gefeiert. Das Menologium Basilii kennt ihn nicht, und die Bollandisten, die doch alle Heiligen nennen, führen ihn am 3. November nicht einmal unter den praetermissi auf; er kommt also für sie in keiner Weise in Betracht. Nur eine arianische Gemeinschaft konnte den Freund der Arianer in den Kalender aufnehmen. Wenn es die Goten thaten, so vollführten sie damit zugleich einen Akt der Dankbarkeit. Constantius hatte ihnen Wohlthaten erwiesen; er hatte ihnen zuerst feste Wohnsitze im Reich überlassen.[4] Daher bewährten sie die Anhänglichkeit an sein Haus nach seinem Tode. Sie unterstützten die Ansprüche der Kronprätendenten Procopius und Marcellus, weil diese eine Verwandtschaft mit Constantius behaupteten, und traten selbst kriegerisch gegen Valentinian auf.[5] —

Was über den Inhalt des Kalenders zu sagen ist, ist damit erschöpft. In einer ostgotischen Bibel erhalten, stammt er doch von den Westgoten; die Goten hatten eine gemeinsame Bibel und nur einen Kalender. Er ist aufgestellt worden, als die Westgoten in Thracien sassen,[6] d. h.

[1] So Krafft S. 385.

[2] Trotz Krafft S. 385.

[3] Ammianus Marcellinus XXI, 15, 3 giebt zwar als Todestag des Constantius den tertium nonarum Octobrium an (Gardthausen 259). Das ist aber nach Socrates h. e, II 47 τῇ τρίτῃ τοῦ Νοεμβρίου μηνὸς zu verbessern in 3. non. nov., wie auch die Chronisten bei Mommsen Chronica minora I 240 zeigen.

[4] Vgl. Krafft S. 220, Gieseler Kirchengeschichte I 2 S. 339 f.

[5] Vgl. Ranke IV 147; Dahn 333 f.

[6] Ebenso Krafft S. 387.

unter der Regierung Theodosius des Grossen (379—395). Früher schwerlich, denn erst Theodosius hat die Goten in Thracien angesiedelt; und auch nicht später, denn nach seinem Tode unternahmen sie unter Alarich ihre Züge nach Griechenland und nach Italien. Die kleine Compilation bewahrte das Gedächtnis an die Märtyrer der Christenverfolgungen, die in den vorhergehenden Jahrzehnten das Volk erschüttert hatten, notierte aber nicht minder die ortsüblichen Heiligen Thraciens. Einige Aposteltage fehlen auch nicht, und es ist zum Schluss noch einmal eine Bestätigung unserer Aufstellungen über die Herkunft des Kalenders, dass in dem Fragment gerade des Andreas und des Philippus gedacht ist. Den Ersteren bezeichnet die kirchliche Überlieferung als Apostel von Thracien und Scythien;[1] da die Griechen vielfach Goten und Scythen identificierten, mochte er auch als mythischer Apostel der Goten gelten. Wenn diese Beziehung zweifelhaft ist, zumal sie im Kalender nicht ausgesprochen ist, so dürfen wir doch seinen Namen als charakteristisch für den orientalischen Ursprung des Kalenders hervorheben. Die Reliquien des Apostels Andreas sind im Jahre 356 von Palästina nach Konstantinopel überführt worden,[2] und von der Reichshauptstadt aus hat sich sein Fest in der Christenheit verbreitet. Im Abendland wird es erst im sechsten Jahrhundert bekannt.[3] Wenn unser Kalender schon am Ende des vierten Jahrhunderts das Andreasfest erwähnt, so zeigt er, dass er in der Nähe von Konstantinopel geschrieben ist. Ebenso orientalisch ist der Philippustag. Der Hauptort seiner Verehrung, Hierapolis in Phrygien, ist ausdrücklich genannt. Sein Fest ist vom Abendland überhaupt nicht übernommen worden, während in der griechischen Kirche der 14. November noch heute als Philippustag gefeiert wird.[4] Der Gedenktag des Kaisers Constantius dagegen ist in gleicher Weise bezeichnend für den Arianismus der Goten und ihre Anhänglichkeit an das constantinische Haus.

So sind es lauter gotische und thracische Festtage, die das Fragment enthält; und der ganze Kalender wird keinen grösseren Kreis umspannt haben. Er ist einer jener alten Kalender mit particularem Interesse, die darum nur wenige Feiertage enthalten. Auch im Goten stehen bei weitem die meisten Tage leer. Nach dem erhaltenen Frag-

[1] Vgl. R. A. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten und Legenden. Braunschweig 1883 ff.

[2] Eusebius Chronicon a. 356; Hieronymus De viris inl. c. 7; Chronicon paschale a. 357.

[3] L. Duchesne, Origines du culte chrétien. Paris 1889 p. 271 f.

[4] Vgl. N. Nilles, Kalendarium manuale. Innsbruck 1897. I 329. 463. 486.

ment kann man schliessen, dass er im ganzen etwa sechzig Festtage kannte,. vorausgesetzt, dass die Monate gleichmässig besetzt waren. Er steht im Umfange also den Stadt-Kalendern nahe, von denen nur der Römische in dem sogenannten Chronographen vom Jahre 354 erhalten ist; für Alexandrien, Antiochien, Nikomedien und vielleicht Cäsarea Cappadociä lassen sich ähnliche Listen etwa reconstruieren.[1] Der Römische hat vierundzwanzig, der Alexandrinische ebensoviel, der Antiochenische sechsundzwanzig, der Nikomedische vierunddreissig, der Cäsareensische acht Feiertage. Der gotische scheint also etwas umfangreicher gewesen zu sein, als sie alle, obgleich das bei dem geringen Umfang des Fragments nicht bestimmt behauptet werden kann. Viel weniger Verwandtschaft hat der Gote mit dem Martyrologium syriacum, dem er sonst zeitlich und örtlich am nächsten steht. Denn die Urform des Syrers ist in dem Thracien benachbarten Bithynien, in Nikomedien, entstanden, und wahrscheinlich in den sechziger Jahren des vierten Jahrhunderts. Noch näher als Ort und Zeit verbindet den Goten und den Syrer die gemeinsame theologische Position ihrer Verfasser; denn beide sind aus arianischen Gemeinschaften hervorgegangen. Trotz dieser weitgehenden Beziehungen haben die Nachbarkinder nur wenig innere Verwandtschaft. Gemeinsamer Besitz ist nicht vorhanden; und ihr Horizont ist ganz verschieden. Wenn der Gote noch ein Kalender vom alten Schlage ist, so zeigt sich der Nikomedier schon von neuen Tendenzen berührt. Er begnügte sich nicht mit den Märtyrern seiner Heimat und deren Nachbarschaft, sondern schrieb in seinem Buche zusammen, was er irgendwie an Notizen über Märtyrer erraffen konnte. Die Beziehungen seiner Heimatkirche waren ihm dabei massgebend; sie reichten nicht nach allen Seiten gleich weit, und umfassten noch bei weitem nicht die ganze Kirche. Der ganze Occident fast war ihm fremd, und auch im Orient zogen die theologischen Streitigkeiten scharfe Grenzen. Aber der Nikomedier will doch ein Interesse für die Märtyrer der ganzen Kirche bethätigen, und sie seiner Gemeinde bekannt machen. Darum steht er litterarisch auf der Übergangsstufe zwischen den particularen Stadtkalendern und den späteren Kirchenkalendern, die von den Märtyrern der ganzen Christenheit Notiz nehmen, ohne freilich darum ihre Heimat zu verleugnen.

Dagegen könnte man von einer formellen Verwandtschaft des Goten und des Syrers reden. Beide begnügen sich nicht mit der knappsten Fassung, die bei einem Kalender möglich ist. Sie geben die Lebens-

---

[1] Vgl. H. Achelis, Martyrologien S. 62.

stellung der Heiligen an; nennen, wo es nötig ist, den Ort ihrer hauptsächlichen Verehrung, in besonderen Fällen selbst die näheren Umstände des Todes — kurz, sie binden sich in ihrer Aufzählung nicht an ein strenges, formelles Schema, wie der Römische und Karthagische Kalender.

In einem Punkte steht der gotische Kalender hinter allen andern zurück, in der Genauigkeit. Wie viele Fehler lassen sich in den wenigen Zeilen nachweisen! Der 31. Oktober fehlt, was zur Folge hatte, dass moderne Forscher zweifelten, ob es überhaupt der Oktober sei, der dem November vorhergehe.[1] Die Apostel Philippus und Andreas stehen an einem falschen Tage,[2] statt Constantius ist Constantin geschrieben;[3] und dieser Fehler mag den einen oder andern veranlassen, den Friedrich des 23. Oktober für den Fürsten Fritigern zu halten.[4] Die Notiz am 29. Oktober ist so formuliert, dass man Wereka und Batwins für die Mörder statt der Gemordeten nehmen muss.[5] Von sorgloser und ungeübter Hand ist der Kalender überliefert worden, sodass er seinem Zweck, das Gedächtnis der christlichen Helden des Volkes zu bewahren, nur unvollkommen erfüllt. Die historische Kritik bestätigt eine Beobachtung, die Professor Heyne auf Grund sprachlicher Indicien machte, dass nämlich die Handschrift in einem abgelegenen Orte des Ostgotenreiches geschrieben ist. Die Schreiber in den grossen Städten waren sicherer und präziser.

Trotzdem ist auch für den Historiker diese eine Seite des gotischen Kalenders weit mehr als eine Rarität. Etwa seit dem dritten Jahrhundert haben die christlichen Gemeinden begonnen, sich Festverzeichnisse anzulegen, die besonders die Tage der Märtyrer enthielten. Von diesen ältesten Kalendern sind nur zwei in ihrem ursprünglichen Zustande erhalten, der Römische vom Jahre 354 und der der thracischen Westgoten aus der Zeit Theodosius des Grossen. Die unzähligen anderen, die es gegeben haben muss, sind untergegangen; denn auch ein Heiligenkalender unterliegt dem Wechsel der Zeiten und wird mit der Zeit unmodern. Was uns sonst erhalten ist, zeigt in dieser oder jener Weise die Spuren der Nacharbeit späterer Hände und die Tendenzen einer andern Zeit. Sie alle bilden die Urkunden für eine Geschichte der Heiligenverehrung und der christlichen Feste; die beiden Originale aber sind in mehr als einer Beziehung die wertvollsten unter ihnen.

[1] Vgl. oben S. 314 Anm. 1.
[2] Vgl. oben S. 317.
[3] Vgl. oben S. 332.
[4] Vgl. oben S. 332.
[5] Vgl. oben S. 325.

[Abgeschlossen am 18. November 1900.]

ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗΣ.

Von **Albrecht Dieterich** in Giessen.

Fragliche Spuren des Urchristentums auf den griechischen Inseln hat oben S. 87 ff. H. Achelis behandelt. Er nennt die auf S. 88 abgedruckte Inschrift aus Rhodos in Hiller v. Gärtringens (Inschriften der griechischen Inseln I 1, No. 675) selbst die interessanteste und wichtigste dieser Gruppe. Ich vermute, dass man bei ihr die Spur des Christentums für am sichersten aufgewiesen halten und eilend gewichtige Schlüsse ziehen wird. Deshalb sei mir, so wenig ich die oben angeregten Fragen überzeugend zu beantworten mich anheischig mache, eine kurze Warnung gestattet.

Dass der christliche εὐαγγελιστής im Beginn seiner Grabschrift Δάφνας καὶ θεοῦ ἀρχιερεὺς genannt werde, ist strikt unmöglich. Nicht dass er es gewesen wäre, ist unmöglich, sondern dass man es dem Christen auf den Grabstein geschrieben haben sollte. Deshalb hilft die Erinnerung an den früheren Kybelepriester Montanus gar nichts. Achelis fühlt ja selbst, dass der Vorwurf der Gegner des Montanus in unserem Falle nichts erklären kann. Hier ist jedes Parlamentieren ausgeschlossen.

Leider scheint die dritte Zeile der Inschrift unrettbar verstümmelt zu sein. Dagegen ist in der sechsten Zeile jenes ΟΗΡΟΣ εὐαγγελιστής nicht etwa ὁ ἱερὸς εὐαγγελιστὴς oder dergleichen zu lesen, sondern ὁ ἥρως εὐαγγελιστής.

Man weiss, dass ein Gott und ein Heros Εὐάγγελος von Griechen mannigfach verehrt wurde. Man mag die Belege bei Usener in den Götternamen S. 268 ff. nachlesen. An die Angabe des Hesychios Εὐάγγελος· ὁ Ἑρμῆς, den angelus bonus der Vibiakatakombe, den Heros Εὐάγγελος in Ephesos und den Monat Εὐαγγέλιος in Smyrna möchte ich erinnern, besonders aber an den Εὐάγγελος, der als Stammvater des Priestergeschlechts der Εὐαγγελίδαι am Branchidenheiligtum bei Milet galt, der wie ein Göttersohn aufwuchs und „Verkündiger der Orakelsprüche" wurde: ποιεῖται

δὲ αὐτὸν ὁ Βράγχος καὶ ἄγγελον τῶν μαντευμάτων Εὐάγγελον ὀνομάσας (Konon fab. No. 44). Ich füge hinzu, dass in einem inschriftlichen Inventar des Heraions zu Samos (Carl Curtius, Inschriften und Studien zur Geschichte von Samos, Lübecker Progr. 1877, Z. 21 u. Z. 37, U. Köhler, Athenische Mitteilungen VII 370) zu lesen steht κρήδεμνα ἑπτά· τούτων ἓν ἡ Εὐαγγελὶς ἔχει und κιθῶνες δύο ἔνδυτα τῆς Εὐαγγελίδος. Ich glaube nicht, dass es sich, wie Maass, Indogerm. Forschungen I 162, meint, um eine Statue der Εὐαγγελίς handelt, wie eine solche des Hermes dort stand, sondern dass es der Amtsname der Orakelpriesterin war, der jene Inventarstücke zukamen.

Glaubt man noch, dass das Wort εὐαγγελιστής „das Christentum" der Inschrift beweisen könne? Jene Zeugnisse stammen alle aus Kleinasien und den vorgelagerten Inseln und ich will beifügen, dass die Belege für den parallelen Ἀγαθὸς ἄγγελος und Ἀγαθάγγελος ebenfalls alle nach Karien, Smyrna, jedenfalls Kleinasien weisen (die Belege bei Usener a. a. O.).

Dass ein Oberpriester „der Daphne und des Gottes" als Εὐαγγελιστής heroisiert wird, hat nichts unwahrscheinliches mehr. Von Daphne wird erzählt, dass sie in Delphi Orakel verfasst habe, aus denen auch Homer geschöpft haben solle; sie sei die Tochter des Teiresias gewesen und auch Sibylle benannt worden (Diodor IV 66). Man weiss, dass die Tochter des Teiresias sonst Manto heisst, die das berühmte Apollonorakel von Klaros gestiftet haben sollte, ja, die geradezu zur typischen vorderasiatischen Sibylle geworden ist. Ich weiss nicht, warum Achelis von dem Oberpriester in Daphne spricht und vom Heiligtum des Apollo in Daphne vor den Thoren von Antiocheia. Unseres Oberpriesters Cult war der der Daphne und des Gottes, der in diesem Falle natürlich Apollon war. Wir können von diesem doch wohl rhodischen Heiligtum — in Rhodos wurde Apollon viel verehrt, auch ein Ἀπόλλων Πύθιος (s. I. Gr. Ins. Nr. 25, 67 und den Index) — nichts sagen, so viel ich weiss, als das, dass es vermutlich ein apollinisches Orakelheiligtum war, in dem neben Apollon Daphne eine noch viel grössere Rolle spielte als Manto im analogen Orakelcult von Klaros. Unser ἀρχιερεύς wird der „Verkündiger der Orakelsprüche" gewesen sein.

Dass er unter besonderem Namen heroisiert wird, ist nichts merkwürdiges. Ich will nicht auf den Aristomachos zurückgreifen, den man in Marathon als ἥρως ἰατρὸς verehrte, oder den Sophokles, der zum ἥρως Δεξίων wurde; die Beispiele aus späterer Zeit, da etwa, um ein Beispiel zu nennen, Xenophon, der Arzt des Kaisers Claudius, auf Kos als ἥρως

εὐεργέτης verehrt wurde, sind deutlich genug, um den ἥρως εὐαγγελιστής verständlich zu machen.

Wenn der Orakelpriester eines Cultes, der analog demjenigen war, den das Priestergeschlecht der Εὐαγγελίδαι verwaltete, heroisiert wird als ἥρως εὐαγγελιστής, wenn er nur mittels einer andern Weiterbildung des in jenen Gegenden Kleinasiens heimischen Gottes- und Heroennamens Εὐάγγελος benannt wird, will man dann wirklich die Grabschrift eines urchristlichen Evangelisten zu besitzen glauben, „bis etwa ein heidnischer Evangelist nachgewiesen ist"? Aber warten wir, was sie dort aus der Erde graben werden, wo das Christentum zuerst griechisch redete. Auch die neue „heidnische" Inschrift stammt aus Kleinasien, in der es vom Geburtstag des σωτήρ Augustus heisst ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων.

[Abgeschlossen am 26. Oktober 1900.]

Zur lateinischen Didascalia apostolorum.

Von **P. Corssen** in Berlin.

I.

Eine ausserkanonische Parallele zur Leidensgeschichte.

In dem 2. Hefte dieser Zeitschrift, S. 176f., zeigt Nestle, dass in einem von Hauler als apokryph bezeichneten Citate der Didascalia nichts anderes als die Übersetzung des Theodotion von Ez 34, 4 zu erkennen sei. Umgekehrt liegt die Sache an einer andern Stelle, wo die Form des Citates durch die kanonische Schriftstelle, auf die Hauler verweist, offenbar nicht erklärt wird, ich meine XXXXVI, 13 ff.

quoniam populus non credens Christo 13
est et manus iniciens in filium hominis
ingeretur eum blasfemans et dixit 15
dominus: Dimittitur illis. Et iterum de illis
dominus dicit: Pater, ne quid fecerant ne quid
quid dicunt sciunt; si possibile est, remit- 18
tes illis.

Der Text ist an mehreren Stellen verderbt: Z. 14 ist *est* eingedrungen, Z. 18 ist *quid* zu streichen, eine der in der Handschrift öfter vorkommenden Dittographieen, z. B. III, 7 *ad fabulas aspergas*, worin man nicht mit Hauler ein sonst nicht vorkommendes Compositum erkennen darf, dann, für unsere Stelle besonders wichtig, Fälle wie XVIII 19/20, wo *non*, und XXXXVI, 22/3 wo *per* am Anfang der Zeile von dem Ende der vorhergehenden wiederholt ist. Z. 17 hat Hauler richtig *ne — ne* in *nec — nec* verbessert, ebenda wird *fecerunt* für *fecerant* zu schreiben sein. Z. 15 ist die Endsilbe in *ingeretur* in dem Palimpsest nicht mehr deutlich zu erkennen, H. schreibt *ingerebat*, was ich nicht verstehe. Z. 16 hat er

dimittitur richtig in *dimittetur* geändert; die Verwechslung von *i* und *e* ist in dieser Handschrift häufig.

Mit diesen Citaten vergleicht Hauler Lc. 23, 34 πάτερ, ἄφες αὐτοῖς. οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.

Die Veränderung und Erweiterung des Wortlautes wäre an und für sich nicht auffällig, denn der Verfasser der Didascalia springt mit Citaten öfters frei um. So wird Mc 12, 43—44 XXXIII, 27 ff. folgendermassen wiedergegeben: (*magister et dominus noster cordis scientiam habens dixit nobis:*) *O discipuli mei, ista vidua pauperrima ab omnibus plus misit elemosynam, quoniam omne populum de abundantia sua misit, haec autem omnem vitam suam vel substantiam quam habebat in caelo sibi thensaurizavit.* Auch XXXXVIII, 30 werden zwei verschiedene Stellen, Mt 8, 4 und 5, 17 verbunden und dem Zusammenhang entsprechend frei erweitert, gleichwohl aber als ein einheitlicher und wörtlich wiedergegebener Ausspruch des Herrn eingeführt: (*ad legem eum transmisit dicens:*) *Pergens ostende te principi sacerdotum et offer munus purgationis tuae sicuti praecepit Moyses, in testimonium illorum*; *quoniam non distruo legem, sed doceo quid sit lex et quid secundatio legis dicat. Non veni distruere legem neque profetas, sed adinplere.*

Aber unser Fall liegt doch anders. Bei Lc bittet der Herr um Vergebung für die, die ihn zwischen den beiden Schächern kreuzigen, und das sind die römischen Soldaten. Hier aber sind die Juden gemeint. Das geht ebenso deutlich aus dem Vorhergehenden, Z. 13, wie aus dem Folgenden hervor: Z. 19 *Similiter et gentes filium hominis et crucem negant, sed et his remissio fluxit.* Ferner zeigt *iterum* Z. 16 an, dass zwei verschiedene Stellen, sei es desselben, sei es zweier verschiedener Evangelien gemeint sind. Dass auch an der ersten Stelle an die Kreuzigung gedacht ist, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Der Ausdruck *blasfemans* Z. 15 erinnert an Mt 27, 39 *praetereuntes blasphemabant eum* (= Mc 15, 29), und es wird daraus die Emendation für Z. 15, nämlich *ingreditur* statt *ingeretur* zu gewinnen sein. Aber wo wäre in den kanonischen Evangelien davon die Rede, dass, wie Z. 14 angegeben wird, die Juden bei der Kreuzigung Hand an den Herrn gelegt hätten? Bei Mt und Mc ist nicht gesagt, wer die vorübergehenden Spötter sind, erst V. 41, resp. 31 werden die Priester und Schriftgelehrten genannt als die, die in den Spott einstimmen.

Hier ist der Verfasser der Didascalia sicher noch durch andere Autoren als die Synoptiker beeinflusst. Dieselbe Vorstellung von den Vorgängen bei der Kreuzigung finden wir auch in der pseudocypriani-

schen Schrift De montibus Sina et Sion c. 8 (Hartel III p. 112) wo es heisst: *Alii vero Judaei inridentes de harundine* (mit Rohr) *caput ei quassabant blasphemantes et dicentes: ave rex Judaeorum, ubi est pater tuus? veniat et eliberet te de cruce.* Auch in den Johannesacten des Leucius wird vorausgesetzt, dass Jesus bei der Kreuzigung mit Lanzenschäften und Rohrstäben geschlagen wird, denn der Herr sagt hier von sich: σταυροῦμαι καὶ λόγχαις νύσσομαι καὶ καλάμοις (s. meine Monarchian. Prologe S. 126). Weiter vermag ich die Spuren nicht zu verfolgen.

In den Constitutiones apostolicae ist Z. 13—29 übergangen (cf. p. 178, 3—5 Lagarde = XXXXVI, 11—30). Das ist nicht zu verwundern und ein Zeichen, dass der Überarbeiter sich des unkanonischen Charakters der Stelle bewusst war. Hat er doch auch II, 29 das Citat aus der Didache *Diligite odientes vos et orate pro maledicentibus vos et inimicum nullum habebitis,* ein Citat, das als Ausspruch des Herrn im Evangelium (*in euangelio dicit*) eingeführt wird, durch Mt 5, 44, 45 ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν u. s. w. (p. 3, 15) ersetzt.

II.
Die Frau im Männerbade.

Was für überraschende Einblicke in das Verhältnis zwischen der Didascalia und ihrer Überarbeitung in den Constitutiones apostolicae der Fund von Verona gewährt, dafür möchte ich noch ein Beispiel anführen. In beiden wird den Frauen verboten, Männerbäder zu benutzen: Did. VIII, 2 *Declina et balneum, ubi viri lavantur, quod superfluum est mulieri.* CA 12, 19 Περίστασο καὶ τὴν ἐν βαλανείῳ μετὰ ἀνδρῶν ἄτακτον γινομένην λοῦσιν. In der Didascalia wird noch besonders hinzugesetzt, dass selbst in dem Falle, wenn es in der Stadt oder dem Quartiere (*in civitate vel in regione*) kein Frauenbad gäbe, das Verbot befolgt werden solle. Dann aber folgt merkwürdigerweise eine Einschränkung des Verbots: Z. 9 ff. *Si autem non est balneum muliebre, quod utaris, et vis contra naturam cum viris lavari, cum disciplina et cum reverentia, cum mensura lavare. In talibus enim balneis non frequenter lavetur nec diu lavetur nec in meridie, sed etsi potest fieri nec per singulos dies.* Von dieser Einschränkung wissen die CA nichts. Hier heisst es vielmehr: Z. 25 ff. γυναικείου δὲ ὄντος βαλανείου εὐτάκτως μετὰ αἰδοῦς μεμετρημένως λουέσθω. μὴ περισσοτέραν δὲ λοῦσιν ποιείσθω μηδὲ πολλὴν μηδὲ πολλάκις μηδὲ ἐν μέσῃ τῇ ἡμέρᾳ, ἀλλ' εἰ δυνατόν, μηδὲ καθ' ἡμέραν.

Daraufhin hat der Herausgeber der Did. die Negation *non* gestrichen und aus *etsi* hat er *si* gemacht.

Es mag ja auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, dass christlichen Frauen jemals auch nur bedingungsweise das gemeinschaftliche Baden mit Männern erlaubt gewesen sein solle. Aber nach unserer modernen Empfindung dürfen wir jedenfalls einen alten Text nicht corrigieren, es fragt sich, ob andere Gründe dazu nötigen.

Da ist es nun zunächst klar, dass von einer Verderbnis des lateinischen Textes keine Rede sein kann, sondern der Übersetzer hat es wirklich so gemeint, dass man, wenn es auch auf jeden Fall besser vermieden würde, doch unter Umständen das gemeinschaftliche Baden gestatten könne. Denn er begründet die bedingte Erlaubnis so: Z. 16 ff. *Hora autem sit tibi superflui* (*— flue* Codex) *illius balnei decima; oportet enim te constitutam fidelem ab omni parte oculorum aspectum et conventionem quae in tali balneo fit fugire.*

Das *balneum superfluum* ist uns bereits oben begegnet, es ist darunter das Baden der Frauen im Männerbad zu verstehen. Darauf bezieht sich dann wieder *in tali balneo*, welches natürlich nicht das Baden der Frauen schlechthin, sondern wie oben *in talibus balneis* eben nur ihr Baden in Männerbädern bezeichnen kann.

Ist daher der lateinische Text über allen Zweifel erhaben, so muss man sich dagegen gestehen, dass der Text der CA auch an sich betrachtet zu allerlei Bedenken Anlass giebt. Wie kommt der Verfasser dazu, den Fall, dass ein Frauenbad da ist, als einen besonderen einzuführen, ohne dass er vorher das Gegenteil angenommen hat? Ferner, wie kommt er dazu, dass er gerade für diesen Fall, dass die Frauen allein unter sich baden, die Forderung erhebt, dass das Baden gesittet, schamhaft und mit Mass geschehen solle? Warum nicht die gleiche Forderung für die badenden Männer? Auch die CA bestimmen die zehnte Stunde für das Baden der Frauen: 13, 1 ὥρα δέ σοι ἔστω τακτή, ἡ τῆς καιρολουσίας δεκάτη. Aber wie passt dazu die Begründung δεῖ γάρ σε πιστὴν οὖσαν ἐκ παντὸς καὶ πάντοτε τὴν πολυόφθαλμον περιεργίαν φεύγειν? Wessen Blicke soll die Frau im Frauenbade scheuen, wo die Männer ausgeschlossen sind? Das Unpassende des Badens der Frauen im Männerbade wurde weiter oben durch den Vergleich beleuchtet, dass die Frau doch auf der Strasse aus Schamgefühl ihr Antlitz verhülle, um es den Blicken der Männer zu verbergen: τὴν ἀπ' ἀλλοτρίων ἀνδρῶν ὄψιν μετὰ αἰδοῦς κρύπτουσα (12, 23). Da haben wir den entsprechenden Ausdruck zu der πολυόφθαλμος περιεργία: die müssigen Gaffer gehören ursprüng-

lich dem genus masculinum an. Der Verfasser der CA hat offenbar τῆϲ καιρολουϲίαϲ aus τῆϲ ἀκαιρολουϲίαϲ geändert, ohne sich um den entstehenden Widerspruch zu kümmern.

So führt auch die Betrachtung des Textes der CA zu dem Ergebnis, dass der Verfasser der Didascalia das gemeinschaftliche Baden der Geschlechter bedingungsweise zuliess. Man sieht aus der lateinischen Übersetzung, wie widerwärtig ihm die Sache ist, aber auch zugleich, dass er die bestehende Sitte höchstens einzudämmen, aber nicht zu brechen hofft. Inzwischen aber kam man weiter, und der Verfasser der CA durfte es wagen, die ärgerliche Indulgenz ganz fallen zu lassen.

[Abgeschlossen 1. November 1900.]

Ein aramäisches Fragment des Testamentum Levi.

Von W. Bousset in Göttingen.

Im Anschluss an die im zweiten und dritten Heft der Zeitschrift veröffentlichten Artikel über die Testamente der Patriarchen ist jetzt mitzuteilen, dass in der Jewish Quarterly Review 1900, 651—661 von L. Pass und J. Arendzen ein Fragment des Testamentes Levi in aramäischer Sprache veröffentlicht ist. Dieses Fragment gehört zu der bekannten Sammlung von Manuscripten, die Schechter aus Cairo nach England brachte, und deckt sich seinem Umfang nach mit Levi Cap. 11—13.

Während nun das vor einiger Zeit entdeckte hebräische Testament Naphthali von dem griechischen Text vollkommen abwich und eine secundäre Bearbeitung der Testamente repräsentierte, zeigt sich der aramäische Text bedeutend verwandter, so dass man den griechischen und aramäischen Text fast für zwei allerdings stark abweichende Zeugen desselben Textes halten möchte. Der aramäische Text differiert vom griechischen nicht viel mehr, als an vielen Stellen die armenische Übersetzung.

Sein Verhältnis zum griechischen Text ist in mancher Hinsicht der Beachtung wert. Schon vor der Entdeckung dieses Textes hatte man vor allem auf Levi 11[1] hingewiesen zum Beweise, dass der griechische Text aus einem semitischen Dialekt übersetzt sei. Die verschiedenen dort vorgetragenen Namenerklärungen waren nur so verständlich. Jetzt bringt der aramäische Text die gewünschte Bestätigung. Ich stelle die in Betracht kommenden Texte sich gegenüber. (Levi 10).

ἐκάλεσεν αὐτὸν	מררי
Μεραρί, ὅ ἐστιν	ארי מר לי
πικρία μου.	

[1] Siehe vor allem Charles Encyclopaedia Biblica I 240.

ἡ δὲ Ἰωχαβὲδ	יוכבד אמ[רת]
... ἐτέχθη ἐν	כדי ילידת לי
Αἰγύπτῳ, ἔνδοξος	ליקר לי לכבוד
γὰρ ἤμην τότε ἐμ-	לישראל
μέσῳ τῶν ἀδελφῶν μου	

Es ist schwer, sich bei der Gegenüberstellung dieser Sätze dem Eindruck zu verschliessen, dass sie erstmalig nicht griechisch geschrieben wurden. Eine dritte Namenerklärung liegt nur im griechischen Text vor: καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Γηρσάμ (גרשם), ὅτε ἐν τῇ γῇ ὑμῶν πάροικοι (גרים) ἤμεν. Wenn dazu in Cod. C hinzugefügt wird: Γηρσάμ γὰρ παροικία γράφεται, so fehlt diese nicht in der griechischen Übersetzung hinzugefügte Glosse in RO (P fehlt). — Ein viertes Beispiel bietet der aramäische Text allein. Er deutet (Levi 12) den Namen Amram (עמרם) darauf, dass Amram das Volk (עם) aus Ägypten durch seinen Sohn befreite.

Die verschiedenen Jahresdaten in Levi 11 und 12 sind in beiden Texten ziemlich übereinstimmend angegeben. An einem Punkt liegt eine bemerkenswerte Differenz vor. Nach dem griechischen Text soll Levi in seinem vierzigsten Jahr nach Ägypten hinaufgezogen sein. Der Text kann hier nicht richtig überliefert sein. Denn nach Juda 12 zählte Juda, der jüngere Bruder, bereits 46 Jahre beim Hinaufzug nach Ägypten und diese Zahl ist durch die daneben stehende Angabe καὶ ἑβδομήκοντα τρία ἔτη ἔζησα ἐκεῖ, und die andere, dass Juda im ganzen 119 Jahre gelebt habe (Juda 26) gesichert. Deshalb schlug bereits Dodwell[1] vor Levi 12 statt 40: 49 Jahre zu lesen. Der aramäische Text liest in der That 48 Jahre; eine Angabe, die ebenso gut passt, als die von Dodwell postulierte.[2] Dazu fügt der Aramäer die Angabe, dass Levi 89 Jahr in Ägypten blieb und insgesamt 137 Jahr lebte (vgl. Levi 19 Gr. Ex 6, 16). So hat also der aramäische Text an diesem Punkt sicher gegenüber allen Zeugen des griechischen Textes das ursprüngliche bewahrt. Um so bemerkenswerter ist es, dass er in der eben erwähnten dreifachen Angabe bis aufs Wort mit dem kleinen syrischen Fragment,

[1] Bei Grabe, Spicilegium S. Patrum I^2, 369^a.

[2] Nach Benjamin 1 wurde Benjamin im 100ten Jahre Jacobs (d. h. Jacob 101) geboren und im 12. Jahr Josephs. Josephs Geburt fällt demgemäss in das Jahr 89. Jacobs. Da Joseph nach Levi 12 im 118. Jahr Levis starb, selbst 110 Jahr alt Gen. 50, 22, so ist die Altersdifferenz zwischen Levi und Joseph 8 Jahre. Levi wurde also im Jahre Jacobs 81. geboren. Jacob war, als er vor Pharao stand, 130 Jahre, Levi 49 Jahre So kann er beim Hinaufzug nach der Meinung des Verfassers 48 gewesen sein. Die Differenz von einem Jahr ist jedenfalls unbedeutend.

das sich gerade zu dieser Stelle der Testamente erhalten hat, übereinstimmt. Nur in den Zahlenangaben des Syrers liegen kleine Ungenauigkeiten vor. —

Weiter stimmt mit diesen Zahlenangaben des aramäischen Textes, dass er die Jokebed im 64. Jahr Levis, im 16. Jahr[1] nach dem Hinaufzug nach Ägypten geboren werden lässt. Denn 64—48 = 16.

Zu erwähnen ist endlich noch, dass in dem neuen Text die Daten des öftern nicht nur nach Jahren, sondern ganz in der Weise der Jubiläen nach Monaten (und Tagen) angegeben sind.[2]

Im aramäischen Text von Levi 13 ist mir aufgefallen, dass hier an den Stellen, an denen im griechischen Text vom νόμος die Rede ist, für νόμος die Weisheit eintritt (חוכמתה). Auch das macht den Eindruck grösserer Ursprünglichkeit.

Alles in allem verdient das aramäische Fragment aufmerksamste Beachtung. Es hat uns an einem Punkt sicher eine ursprünglichere Lesart als sämtliche Zeugen des griechischen Textes bewahrt. Es bestätigt die Hypothese, dass mindestens die Ausführungen von Levi 10 ursprünglich in einem semitischen Idiom geschrieben wurden. Ich wage nicht zu behaupten, dass der aramäische Text das Original und der griechische secundär sei. Aber mindestens scheint jener dem Original reichlich so nahe zu stehen, wie dieser. Zu einem abschliessenden Urteil wird man wohl kaum kommen, wenn nicht noch mehr Stücke des aramäischen Textes entdeckt werden sollten. — Aber fürs erste erschüttert ein Vergleich des aramäischen und griechischen Textes leider unser Zutrauen zu dem letzteren. Auch bei allen Hilfsmitteln, die wir zur Reconstruction der griechischen Texte besitzen, scheint die Hoffnung nun wieder mehr als je aussichtslos, die Grundschrift der Testamente in ihrer Ursprünglichkeit wieder herzustellen. Die Überlieferung unserer Schrift scheint noch weit grössere Schwankungen durchgemacht zu haben, als unsere bisher erhaltenen Texte es uns ahnen liessen.

---

[1] Im Text lesen wir בשנת שת עש . . . . עלינה לארץ מצרים. Der griechische Text hat die Angabe nicht.

[2] Als das Geburtsjahr Kahaths giebt der Grieche das Jahr 35 Levis an, der Aramäer das Jahr 34. Welche Überlieferung im Recht ist, kann nicht entschieden werden.

[Abgeschlossen 3. November 1900.] 25./11. 1900.

Ein Vorschlag.

Von **Heinrich Weinel** in Bonn.

Eine Zeitschrift, die, wie diese neu erscheinende, ein Sammelpunkt für Arbeiten werden will, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen, kann dadurch besonders segensreich werden, dass sie solche Arbeiten nicht nur aufnimmt, sondern auch anregt. Sie sollte dazu helfen, die wissenschaftliche Thätigkeit auf dem Gebiet, dem sie sich gewidmet hat, zu organisieren, soweit das möglich ist. Man erschrecke nicht bei dem Worte „organisieren". Auch ich weiss, dass die besten Arbeiten nicht die werden, deren Themata man sich vorschreiben lässt oder auf der breiten Heerstrasse findet. Aber bei der wissenschaftlichen Arbeit ist das Ineinandergreifen der Einzelwerke nicht bloss eine Thatsache, sondern eine Notwendigkeit, soll das Gesamtwerk gefördert werden. Nun pflegt sich ein solches Ineinandergreifen gegenwärtig in zwei Fällen einzustellen: einmal, wenn ein sogenannter „Streit" ausgebrochen ist, und zweitens, wenn ein neuer Fund die Gemüter in Erregung bringt. Dann erleben wir jedesmal eine Hochflut von Broschüren und Büchern, die man zum Teil mit Geduld über sich ergehen, zum Teil, ohne hinzusehen, vorüberrauschen lässt, in der Gewissheit, dass sie nur wenig Wertvolles auf ihren Wogen mit sich führt.

Diese Art der Zusammenarbeit, die mit Naturnotwendigkeit vor sich geht, ist meist nicht sehr erspriesslich; jedenfalls sollte noch eine andere neben sie treten, zu der ich hier die Anregung geben möchte. Es sollten in dieser Zeitschrift Themata veröffentlicht werden, deren Bearbeitung sich irgend einem Forscher als notwendig oder wünschenswert herausgestellt hat, ohne dass er sie selbst unternehmen wollte und könnte. Dadurch würde manchem besonders der jüngeren Arbeiter auf unserem

Gebiet ein wichtiger und wertvoller Fingerzeig gegeben werden können. Auch für unsre wissenschaftlichen Vereine wäre es vielleicht sehr wertvoll, wenn ihnen hier Themata zugänglich gemacht würden, die ihrer Vereinstradition fern liegen und die auch nicht zu den üblichen wissenschaftlichen Problemen gehören, bei denen der Student in der Flut der Lectüre über den Gegenstand umkommt, ehe er bis zu dem Gegenstand selbst hinuntergetaucht ist.

Diese Themata denke ich mir meist entnommen aus gedruckten Werken, in deren Zusammenhang sie entweder ganz übersehen werden oder doch wenig beachtet stehen, während sie hier, an einer eigens für sie bestimmten Stelle besonders gedruckt, viel leichter Beachtung und Bearbeitung finden werden. Wenn jemand bereit sein sollte, auch eigene ungedruckte Themata hier zu nennen, so würde das auch sehr wertvoll sein können. Es wird sich empfehlen, ausser dem Thema selbst stets auch kurz die Absicht des Themas, gewöhnlich mit den Worten des Autors, dem es entnommen ist, anzugeben und vielleicht eine oder die andere wichtige Litteraturangabe dazu zu setzen. Vor allen Dingen werden Themata aus solchen Büchern wertvoll sein, die nicht der häufiger gelesenen theologischen Litteratur angehören.

Die Themata, die ich im folgenden anführen will, haben zwar die letzte Eigenschaft nicht, sondern stehen in Büchern von sehr bekannten theologischen Gelehrten; dennoch seien sie hier gegeben, um ihres Wertes willen und weil, wer einen Vorschlag macht, auch den ersten Schritt thun soll, ihn in Wirklichkeit umzusetzen.

1. Harnack hat in dem Vorwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes seiner Dogmengeschichte versprochen, „die schwerfällige Gestalt dieses Buches" (die Äusserung bezieht sich auf die vielen und ausgedehnten Anmerkungen mit ihrem kleinen und engen Druck) nur so lange bestehen zu lassen, als sie die Schwierigkeiten darstellt, von denen die Disciplin noch gedrückt wird. „Wenn sie gehoben sein werden — und sie liegen zum kleinsten Teil in der Sache —, werde ich freudig diese Form zerbrechen und dem Buch eine andere Gestalt zu geben versuchen." Man hilft Harnack dazu und thut der Sache einen grossen Dienst, wenn man diese Anmerkungen daraufhin untersucht, ob sie nicht für eine monographische Behandlung den Stoff liefern. Die langen und besonders störenden werden sich meist als trefflich geeignet beweisen. Ich mache besonders auf die Anmerkung zu Seite 102 ([3]1894, S. 92 f. [2]1887) aufmerksam, die die interessante Beobachtung der „Produktion von evangelischen Thatsachen" ausführt. Es würde sich empfehlen, bei

der Zusammenstellung des Materials von den kanonischen Evangelien einmal zunächst abzusehen und sich bei der Behandlung des Themas „*Die Produktion evangelischer Thatsachen im Urchristentum*“ an die von Harnack gemachte Beobachtung zu halten: „Aus dem Barnabasbrief, Justin, II Clemensbrief, Papias, dem Hebräer-, Petrus- und Ägypterevangelium lässt sich eine Reihe von ‚Thatsachen‘ der evangelischen Geschichte zusammenstellen, die in unseren synoptischen Berichten keine Parallele haben und sicherlich legendarisch sind.“ Man mag a. a. O. das weitere selbst lesen. Ich will nur noch auf eine von Harnack nicht berührte Stelle aufmerksam machen, die bei Ignatius im Epheserbrief (19 f.) steht. Hier liest man auch deutlich, weshalb solche Umbildungen und Neuschöpfungen vor sich gehen konnten: man erlebte sie als Offenbarungen (20, 1). Andere derartige Neubildungen sind auch tendenziös.

Von Themen, die Harnack ausdrücklich als solche nennt, die aber sehr umfangreich sind und von denen das zweite sich auch in einzelnen Teilen behandeln lässt, nenne ich noch:

2. „*Ob und welchen Anteil die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie an der Entwickelung der griechischen Philosophie im 2. und 3. Jahrhundert gehabt hat.* Die Beantwortung dieser Frage wäre von höchstem Belang.“ I [3] 1894 S. 118.

3. „Eine *Untersuchung der jüdisch-griechisch-christlichen Gnomen- und Sittenregeln-Litteratur*, anhebend bei der alttestamentlichen Weisheitslehre einerseits und den stoischen Sammlungen andrerseits, nun über die alexandrinischen und evangelischen Gnomen hinwegschreitend bis zur Διδαχή, den paulinischen „Haustafeln“, den Sibyllensprüchen, Phokylides, den neupythagoräischen Regeln und bis zu den Gnomen des rätselhaften Xystus (Sextus), ist eine noch ungelöste Aufgabe. Auch die Sittenregeln pharisäischer Rabbi's wären herbeizuziehen.“ I [3] 1894 S. 145.

4. Ein anderes Thema von viel geringerem Umfang nennt Harnack in seiner neuesten Veröffentlichung: Das Magnificat der Elisabet (Luc. 1, 46—55) nebst einigen Bemerkungen zu Luc. 1 und 2. Sitzungsberichte der k. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1900 XXVII. S. 5: „Es wäre eine schöne Aufgabe, einmal zusammenzustellen, *wie oft und mit welchen Mitteln, allein im Bereich des Neuen Testaments, die exegetische und historische Tradition Pronomina und unbestimmte Personen bestimmt determiniert hat.* Schon Bengel hat an etwa einem Viertelhundert Stellen den Namen Jesus zu streichen geraten.[1] Alle diese Fälle

[1] Vgl. Nestle, Einführung in das Griechische Neue Testament, Göttingen [2] 1899 S. 201.

sind harmlos, und die Ergänzung ist sachlich zutreffend, weil aus richtiger Exegese geflossen. So ist auch an unserer Stelle (Lc. 1, 46) das „Ἐλισάβετ“ sachlich richtig; aber „Μαριάμ“ ist sachlich falsch, ebenso wie es exegetisch falsch ist, auf Grund von Lc. 24, 34 den nicht näher bezeichneten zweiten Emmaus-Jünger mit Origenes für Petrus zu halten (der erste ist im Texte genannt: Kleopas), oder gar auf Grund einer alttestamentlichen Stelle (!) den Namen des reichen Mannes in der Lazarus-Parabel als „Finees“ zu ermitteln. Und doch sind diese Fälle und ähnliche noch verzeihlich gegenüber den anderen, in denen die Namen aus freier Hand erfunden worden sind: die Namen der Weisen aus dem Morgenland, der beiden Schächer, des Hauptmanns unter dem Kreuz, des Hauptmanns der Grabeswache u. s. w.“

5. F. Kattenbusch hat in dem zweiten, soeben erschienenen Teil seines grossen Werkes über das apostolische Symbol gleichfalls hier und da auf noch zu lösende interessante Aufgaben hingewiesen. So sagt er auf S. 493, Anm. 20:

„*Die Motive und Formen des Doketismus* sind noch näher zu untersuchen, als bisher geschehen ist.“ — „Ich brauche nicht festzustellen, ob es ‚vor 100‘ Ebionismus und Doketismus gegeben habe oder nicht. Man hat örtlich zu unterscheiden, vor allem auch sind jene Begriffe keine schlechtweg einheitlichen. Es hat naiven und spekulativen Doketismus gegeben, absoluten und partikulären. Man hat zum Teil wohl nicht die σάρξ überhaupt beanstandet, wo man das πάθος doch nicht eigentlich ‚real‘ fasste.“

6. „Ich möchte hier nur von neuem *die Frage nach dem Alter jener schönen, ergreifenden Dankgebete, deren die (apostolischen) Konstitutionen mehr als eines enthalten,* angeregt haben.“ S. 536 f. Herbeizuziehen sind für diese Untersuchung, wie Kattenbusch vorher ausführt, Stellen bei Justin und besonders bei Clemens Romanus. Weiter kommt in Betracht, dass Clemens vielleicht ein hellenistischer Jude war, wie das Lightfoot feststellen zu können meinte, und neuerdings Nestle (vgl. das zweite Heft dieser Zeitschrift). „Sollte das Dankgebet der Liturgie auf ein jüdisches Formular zurückgehen (oben S. 351, Anm. 8), so könnte Clemens ja noch irgendwie von letzterem beeinflusst sein.“ Verglichen werden müssten vor allem die Gebete in der spätjüdischen Litteratur, besonders in Tobit und in den Maccabäerbüchern. Überhaupt wären Arbeiten auf dem Gebiet der altchristlichen Liturgie sehr erwünscht. Es existiert von protestantischer Seite fast nichts darüber, und doch ist dies Gebiet nicht nur interessant, sondern auch für die Erforschung des

religiösen Lebens in der Gemeinde wie für die Erforschung ihrer Beziehung zum Judentum ungemein wichtig.

Um nun auch aus dem Buch von Kattenbusch ein Thema anzuführen, das dem letzten von Harnack gestellten analog ist, citiere ich noch von S. 544:

7. „Es muss noch einmal eigens untersucht werden, *wie weit es von besonderer Bedeutung ist, ob Paulus in konkretem Zusammenhang Jesus das Prädikat* χριστός *oder* υἱὸς τοῦ θεοῦ *oder* κύριος *in titelmässiger Weise giebt.* Auch wenn er einfach von ‚Χριστός' spricht, wo gewiss der nächste Eindruck ist, dass er das Wort als Eigenname verwende, scheint es mir doch mindestens so zu stehen, dass er selbst eine Empfindung für den Wortsinn hat und meint bei den Lesern voraussetzen zu können. Die älteste Christenheit ist eben viel mehr in spezifischem Sinne „Messiasgemeinde" gewesen, als wir uns noch gemeinhin vorstellen." Weitere Bemerkungen über dies Thema finden sich noch hier, S. 544/5, und später S. 550 ff.

Ich begnüge mich heute mit dieser Siebenzahl von Aufgaben, die den Blick in weite Arbeitsgebiete lenken können. Ich hoffe, dass der verehrte Herr Herausgeber, meinem Vorschlag folgend, einen Platz in seiner Zeitschrift für noch recht viele Themata bereitstellt und dass sowohl durch Beiträge der so entstehenden Rubrik als durch ihre Ausbeutung notwendige und interessante Aufgaben, die jetzt unbeachtet beiseite liegen, ans Tageslicht gezogen und bearbeitet werden zum Segen für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

[Mit diesem Vorschlage bin ich völlig einverstanden. Es ist in der That ein Jammer, zu sehen, wie jahraus jahrein zahlreiche Programme, Dissertationen und Aufsätze sich mit vollkommen unfruchtbaren Untersuchungen abquälen, weil die Wahl des Themas verfehlt oder das Problem verkehrt angefasst ist. Viel gute Arbeit und viel guter Wille zur Arbeit geht so verloren. Daher ist es ein dringendes Bedürfnis, dass Gelehrte, denen mehr Probleme aufstossen, als sie bewältigen können, die Aufgaben bekannt geben, deren Lösung ihnen wünschenswert erscheint. Wer sucht, findet sie auch in den grossen Werken. Aber es ist nicht unpraktisch, wenn sie auch ans Licht gezogen werden, und soweit der Raum dazu reicht, stelle ich die Blätter gerne zur Verfügung. E. P.]

[Abgeschlossen am 13. November 1900.]

Bibliographie.

ACHELIS, H., Die *Martyrologien*, ihre Geschichte u. ihr Wert. VIII. 247. 4°. [Abhandl. d. kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse III, 3.] Berlin, Weidmann. M. 16.
ALBRECHT, L., Die ersten 15 Jahre d. christl. Kirche. XI. 276. München, Beck. M. 3.
ARISTEAE ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis. L. Mendelssohn schedis usus ed. *P. Wendland.* XXXII. 229. Lipsiae, Teubner. M. 4.
BAEDEKER, K., Palästina u. Syrien. 5. Aufl. Leipzig, Baedeker. M. 12.
BAKEL, H. A. van, De compositie van den Pastor Hermae. I.D. VIII. 192 + VIII. Amsterdam.
BALJON, J. M. S., Commentar op het evangelie van *Mattheus.* XXVIII. 435. Groningen, Wolters.
BECK, A., Der Prolog d. Lukasevangeliums. Eine exegetische Studie. Pr. 47. Amberg.
BERNFELD, S., Der *Talmud*, sein Wesen, seine Bedeutung u. seine Geschichte. IV. 120. Berlin, Calvary. M. 1, 20.
BIGGS, C. R. D., The epistles of Paul the Apostle to the Thess., Cor., Gal. Rom. and Philipp. explained. 190. London, Methuen. sh. 1, 6.
BIRD, R., Paul of Tarsus. 528. London, Nelson. sh. 6.
BLASS, F., Textkritische Bemerkungen zu *Matthäus.* [Beiträge z. Förderung christl. Theologie IV, 4. S. 1—45.] Gütersloh, Berthelsmann. M. 1, 60.
BORDES, G., L'apologétique d'*Origène* d'après le *Contre Celse.* I.D. 79. Cahors
BORDREUIL, P., La personne de Jésus dans les Evangiles. I.D. 87. Montauban.
BOWEN, W. E., The dates of the *Pastoral Epistles.* Two Essays. 62. London. Nisbet. sh. 2, 6.
CARY, G. L., Synoptic Gospels. Chapter on Text-critism of the New Testament. 410. London, Putnam's Son. sh. 7, 6.
CHRIST, W., Philologische Studien zu *Clemens Alexandrinus.* 74. 4°. [Aus d. Abhandlungen d. kgl. bayerischen Gesellsch. d. Wissenschaften]. München, Franz. M. 3.
CONRADY, L., Die Quellen d. kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus. Ein wissenschaftl. Versuch. X. 342. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 8.
CORNISH, H. P., Notes on the *Acts of Apostles.* With introduction, map and full notes. 4. London, Evans. sh. 10.
COSTELLOE, B. F. C., The *Gospel story* with a map of the Holy Land in the time of our Saviour. II. 435. St. Louis, Herder. $ 1, 60.

Daubney, W. H., The use of *Apocrypha* in the Christian Church. VI. 120. Cambridge, Univ. Press.
Deems, C. F., The Gospel of common sense, as contained in the canonical Epistle of James. XII. 322. New-York, Ketcham.
Delord, G., Essai de critique du texte *Jean* XVIII, 12—28. I. D. 47. Cahors.
Dick, K., Der schriftstellerische *Plural* bei *Paulus*. IV. 170. Halle, Niemeyer. M. 3, 60.
Drummond, J., The Epistles of Paul the Apostle to the Thess., Cor., Gal., Romans and Philippians. 402. London, Putnam. sh. 7, 6.
Early Christian Church History. Lectures on the lives and times of the Christian Fathers from the Apostolic age to A. D. 430. Popular edit. XII. 502. London, Thynne. sh. 2, 6.
Edersheim, A., Life and times of Jesus the Messiah. 2 vls. 1570. London, Longmans. sh. 12.
Farrar, F. W., Life of Lives. Further Studies in Life of Christ. XV. 580. London, Cassell. sh. 15.
Friedländer, M., Der *synagogale Gottesdienst* nach der Bibel, dem Talmud u. den Aussprüchen der Weisen in Israel. 39. Bilin. M. —, 70.
Friedmann, M., Die *Toseftoth* zu den Mischnatractaten des Seder-Moëd. II. Teil: Pesachim, Schekalim, Joma, Sukah. Mit Einleitung u. Commentar (in hebr. Sprache). 193. Wien. M. 2.
Gall, A. v., Die *Herrlichkeit Gottes*. Eine biblisch-theologische Untersuchung ausgedehnt über das Alte Testament, die Targume, Apokryphen, Apokalypsen u. d. Neue Testament. V. 109. Giessen, Ricker. M. 3, 20.
Goodstead, G. L., Israel's *messianic hope* to the time of Jesus. London, Macmillan. sh. 6.
Gore, Ch., St. Paul's Epistle to the *Romans*. Vol. II. London, Murray. sh. 3, 6.
Grassmann, R., Das *Leben Jesu* nach wissenschaftl. Feststellung von Ort u. Zeit. XIV. 53. Stettin, Grassmann. M. —, 50.
Ders., Die Geschichte des *Gottesreichs* nach streng wissenschaftlicher Feststellung. 2 Bde. XVI. 886. M. 8.
Grawert, F., Die Bergpredigt nach Matthäus auf ihre äussere u. innere Einheit mit Berücksichtigung d. genuinen Verhältnisses der Seligpreisungen z. ganzen Rede unters. u. dargestellt. 77. Marburg, Elwert. M. 1,20.
Gregory, C. R., Textkritik des Neuen Testamentes. I. Bd. VI. 478. Leipzig, Hinrichs. M. 12.
Grimont, F., Les premiers siècles du Christianisme. 304. Tours, Mame.
Groenings, J., History of the *passion* of our lord Jesus Christ. XII. 435. St. Louis, Herder. $ 1, 60.
Gunning, J. H., Het boek de toekomst. De *openbaring van Johannes* vor de gemeente des Herren toegelicht. Utrecht, Kemink.
Gutjahr, F. S., Die Briefe des hl. Apostels Paulus erklärt. I. Die zwei Briefe an die *Thessalonicher* u. d. Brief an die *Galater*. 1. Heft. VII. 95. Graz, Styria. M. 1, 95.
Guyonnaud, J., St. Paul à Ephèse. I. D. 60. Cahors.
Harnack, A., Das *Magnificat* der Elisabeth (Luc. 1, 46—55). Mit einigen Bemerkungen über Luc. 1 u. 2. [Sitzungsberichte d. kgl. Akademie d. Wissensch. z. Berlin.] 19. Berlin, Reimer. M. 1.
Harris, J. R., *Gospel of the XII. Apostles* with the Apocalypse of each of them. 39 + 21. London, Clay. sh. 5.

Hayman, H., The *epistles* of the New Testament. An attempt to present them in current and popular idiom. 576. London, Black. sh. 3, 6.

Heidenreich, J., Das *Neue Testament bei Cyprian* verglichen mit dem Vulgatatext. Eine textkritische Untersuchung zu den heil. Schriften des Neuen Testaments. 148. Bamberg, Schmidt. M. 2, 58.

Heinrici, C. F. G., Der *zweite Brief an die Korinther*. 8. Aufl. mit einem Anhang: Zum Hellenismus des Paulus. VIII. 463. [Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. VI.] Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 6, 20.

Heurtier, B., Le Dogme de la *trinité* dans l'épître de St. *Clément* de Rome et le pasteur d'*Hermas*. I. D. 71. Lyon.

Hood, J. W., The plan of the *Apocalypse*. XIV. 192. York Pa., Anstadt. $ 1, 50.

Jacobus, M. W., A problem in New Testament *criticism*. VI. 285. New-York, Scribner.

Jacoby, A., Ein neues *Evangelienfragment*. V. 55. Mit 4 Lichtdrucktafeln. Strassburg, Trübner. M. 4.

Josephus, Flavius, Jüdische *Altertümer* übersetzt u. mit Einleitung u. Anmerkungen versehen von H. Clementz. II. B. XI—XX. Nebst Namenregister. 724. (Bibliothek d. Gesamtlitteratur d. In- u. Auslandes Nr. 1368—1380). Mit 1 Tafel u. 2 Stammbäumen. Halle, Hendel. M. 3.

Kennedy, J. H., Second and third Epistle of St. Paul to *Corinthians*. 230. London, Methuen. sh. 6.

König, E., Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur. Komparativisch dargestellt. VI. 420. Leipzig, Dieterich. M. 12.

Kukula, R. C., *Tatians* sog. Apologie. Exegetisch-chronologische Studie. III. 64. Leipzig, Teubner. M. 2, 40.

Lepine, J. F., Ministers of Jesus Christ. Study of Ante-Nicene Literature. 244. London, Longmans. sh. 6.

Lewis, A. S. and M. D. Gibson, Palestinian Syriac texts from palimpsest fragments in the Taylor-Schechter collection. XXIII. 111. London, Clay. sh. 10, 6.

Lisco, H., Vincula Sanctorum. Ein Beitrag zur Erklärung der *Gefangenschaftsbriefe* des Apostels Paulus. IV. 159. Berlin, Schneider. M. 3.

Lucock, H. M., The special characteristics of the *four Gospels*. 294. London, Longmans. sh. 6.

McNairn, J. H., The Apocalypse: a dissertation thereon. 249. New-York, Revels.

Monnier, J., La première épître de l'apôtre *Pierre*. Commentaire. 357. Mâcon.

Moule, H. C. G., Ephesian studies: expository readings on Epistle of St. Paul to the *Ephesians*. 352. London, Hodder u. Stoughton. sh. 5.

Nicoll, W. R., The Expositors Greek Testament. Vol. II. 954. London, Hodder and Stoughton. sh. 28.

Plummer, A., A critical and exegetical commentary on the Gospel of St. *Luke*. 3 ed. 680. Edinburgh, Clark. sh. 12.

Poppelauer, M., Die jüdische Tradition. Reihenfolge der jüdischen Lehrer u. Weisen von Urbeginn der jüd. Lehrer bis 1650. VI. 46. Berlin, Poppelauer.

Pott, A., Der abendländische Text der Apostelgeschichte u. d. Wir-Quelle. IV. 88. Leipzig, Heinrichs. M. 3.

Réville, J., Le *quatrième évangile*. Son origine et sa valeur historique. VIII. 123. Paris, Leroux.

Rhees, R., *Life of Jesus* of Nazareth. A study. XV. 320. New-York, Scribner. $ 1, 25.
Riggenbach, E., Das Zeugniss des Apostels Paulus von der Auferstehung Jesu Christi. Vortrag. 15. Neukirchen. M. —, 25.
Ritschl, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung. 2. Bd. Der biblische Stoff der Lehre. 4. Aufl. VI. 381. Bonn, Marcus. M. 6.
Robertson, F. W., Reden über d. *Korintherbriefe.* Mit e. Vorrede v. P. Drews. 2. Aufl. XII. 450. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 4.
Robinson, C. H., Studies in the *character of Christ.* 146. London, Longmans. sh. 3, 6.
Rutherford, W. G., St. Paul's Epistle to the Romans translated with analysis. XV. 72. London, Macmillan. sh. 3, 6.
Schlatter, A., Verkanntes Griechisch. [Beiträge zur Förderung christl. Theologie. IV. 4. S. 46—84]. Gütersloh, Berthelsmann. M. 1, 60.
Schmitt, V., Die Verheissung der *Eucharistie* (Joh. VI) bei den Vätern, historisch-kritisch dargestellt. 1. Buch. Grundlegung u. patristische Literatur bis Constantin einschliesslich der alexandr. Schule. VI. 121. Würzburg, Göbel. M. 2.
Schnedermann, G., Das *Judentum in den Evangelien.* Eine Einführung in d. geschichtl. Verständnis der Lehre Jesu. 2. mit e. neuen Einführung vers. [Titel] Auflage. VIII. 282. Leipzig, Hinrichs. M. 3.
Schulten, A., Die *Mosaikkarte von Madaba* und ihr Verhältnis zu d. ältesten Karten u. Beschreibungen d. hl. Landes. Mit 3 Kartenbildern u. 1 Figurentafel. III. 120. 4°. [Abhandlungen d. kgl. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen, ph.-hist. Kl. IV, 2.] Berlin, Weidmann. M. 10.
Stave, E., *Mattheus*-evangeliet utlagdt för bibelläsare. 575. Upsala.
Stosch, G., Die Wirksamkeit des hl. Geistes in der apostolischen Zeit und in der Gegenwart. Vortrag. 27. Gütersloh, Berthelsmann. M. —, 40.
Sturm, W., Der Apostel Paulus und die evangelische Überlieferung. II. Teil. 39. 4°. Pr. Berlin, Gärtner. M. 1.
Talmud, D. babylonische, hgg. nach d. editio princeps (Vened. 1520—1523) nebst d. Varianten d. späteren von S. Lorja u. J. Berlin revidierten Ausgabe u. d. Münchener Handschrift, möglichst wortgetreu übers. u. mit kurzen Erklärungen vers. v. *L. Goldschmidt* II, 3. Des Traktates Pesaḥim (über d. Pesaḥfest) 1. Hälfte (S. 341—584.) Berlin, Calvary. M. 15, 50.
Taylor, C., Appendix, to *sayings of the Jewish Fathers,* containing a catalogue of MS and notes on the text of Aboth. VI. 183. London, Macmillan.
Terrien, J. B., La *mère de dieu* et la mère des hommes d'après les pères et la théologie. I, 2. 434. Paris, Lethellieux.
Thudichum, F., Kirchliche Fälschungen IV—VI. S. 285—512. Berlin, Schwetschke. M. 4.
Titius, A., Die neutestamentliche *Lehre v. d. Seligkeit* und ihre Bedeutung für d. Gegenwart. 3. Teil. D. Johanneische Anschauung unter d. Gesichtspunkt d. Seligkeit dargestellt. VIII. 143. Tübingen, Mohr. M. 3, 20.
Vliet, J. van de, Van de *oude Kerk.* Drie voorlezingen. 86. Utrecht, Breijer.
Völter, D., Die Visionen d. *Hermas,* die Sibylle u. Clemens v. Rom. Ein Beitrag zur Gesch. d. altchristl. Literatur. 54. Berlin, Schwetschke. M. 2.
Weber, A., Die römischen *Katakomben.* 2. Aufl. 167. Regensburg, Pustet. M. 1, 20.

WEISS, B., Die drei *Briefe* d. Apostels *Johannes*. Von der 5. Aufl. an bearbeitet. III. 195. [Kritisch-exegetischer Commentar über d. N. T. XIV]. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 3, 20.

WEISS, J., Die Predigt Jesu v. *Reiche Gottes*. 2. Aufl. VIII. 214. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 5.

WENDT, H. H., Das *Johannesevangelium*. Eine Untersuchung seiner Entstehung u. seines geschichtl. Wertes. VI. 239. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 6.

WHELDON, F. J., The Holy Spirit. Studies in the fourth Gospel. 302. London, O'Brien Owen.

WILLRICH, H., Judaica. Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte u. Litteratur. XII. 184. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 5, 60.

ZAHN, TH., Einleitung in d. Neue Testament. 2. Aufl. II Bd. IV. 659. Leipzig, Deichert. M. 13, 50.

DERS., Forschungen z. Gesch. des neutestamentl. Kanons u. d. alten christl. Litteratur VI. [I. Apostel u. Apostelschüler i. d. Provinz Asien. II. Brüder u. Vettern Jesu]. IV. 372. Leipzig, Deichert. M. 10.

AMERICAN JOURNAL of Theology, The. 1900, 2: Ince, The permanent influence of *Neoplatonism* upon Christianity. Bewer, The history of the N. T. *Canon* in the *Syrian* Church. II.

3: Harris, Did Judas really commit suicide?

ANALECTA BOLLANDIANA 1900, 1: Nau, Les *martyres* de S. Léonce de Tripoli et de S. Pierre d'Alexandrie d'après les sources syriaques.

ANNALES de Philosophie chrétienne 1900, Avril: Calippe, La *loi de croissance* dans l'église et dans l'histoire d'après l'apôtre *S. Paul*.

ARCHIV f. Cat. Lexikographie XI, 4 (S. 467 f.). Weyman, Neue Traktate Novatians. (S. 545|76) Weyman, D. tractatus Origenis de libris ss. scripturarum ein Werk Novatians.

BESSARIONE, Il. 1900, Marzo-Aprile: I *iscrizione cristiane* di Alessandria d'Egitto.

BIBLIOTHECA SACRA 1900, July: Bosworth, The period of doubt among the friends of Jesus. A study in the life of Jesus.

BULLETIN de correspondance hellénique XXIII, 7: Laurent, *Delphes* chrétiens.

BULLETINO, Nuovo, di archeologia cristiana V, 3. 4. Manfredi, Piano generale delle antichità di *Madaba* (tav. VII). Crostarosa, Le *basiliche* cristiane.

CLASSICAL REVIEW, The. 1900, July: Haverfield, The *Census* of Sulpicius *Quirinus*.

COMPTES rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et de belles lettres. 1900, Mars-Avr.: Omont, Un très ancien *MS. grec* de l'Évangile selon S. *Matthieu* récemment acquis pour la Bibliothèque Nationale.

DEUTSCH-EVANG. BLÄTTER, XXV, 7: Lamparter, Die Stellung der christl. *Kirche* zu der *sozialen Frage* in den 4 ersten Jahrh.

DUBLIN RERIEW, 1900, Apr.: Kent, The Syrian *testament* of our *Lord*. Campbell, A noble christian family in Rome under pagan emperors.

EXPOSITOR, The. 1900, Apr.: Ramsay, Historical *commentary* on the Epistles to the *Corienthians*. Harris, A further note on the *names* of the *two robbers* in the Gospel.

May: Ramsay, St. *Paul* on the *marriage*. Carr, The first act of the Apostles: The *election* of *Matthias*. Dawson, The *nature* of *Christ*.

Juny: Findlay, The letter of the Christian Church to St. Paul. McGregor, Christ's three judges: 1 *Caiaphas*. Lewis, The earlier home of the *Sinaitic Palimpsest*. Allen, The *original language* of the Gospel according to St. *Mark*.

July: White, A point in the *Christology* of first *Corinthians*. McGregor, Christ's three judges. 2. *Pilate*. Milligan, On the *Lukan* interpretation of *Christ's death*.

Aug.: Ramsay, A second fixed point in the *Pauline Chronology*. McGregor, Christ's three judges: 3. *Herode*.

Sept.: Scott, The *Gospel* according to *Paul*, its character and sources. Margoliouth, The *bible* of the *Jews*.

Expository Times, The. 1900, March: Lambert, The heathen and future probation. Moulton, The Iranian background of *Tobit*. Reid, The missionary methodes of the Apostles. [Miscellen: Allen, The dependance of the S. Mathew upon S. Mark. Drummond, Note on Phil. 4, 10—19. Nestle, „Foxes have holes." The hebrew *Sirach* by Schechter, Margoliouth. Nestle, Mt 27, 46 and Mc 15, 34 in Codex D].

April: Workman, A new date-indication in Acts. [Miscellen: The quotation in Mt 15, 9 a. Mc 7, 7 by Nestle, Swete. Margoliouth, The non-biblical literature of the Jews. Lambert, Note on Phil 4, 10—19. Poynder, Mt 3, 11. On Mc 15, 34 in Cod. D by König, Nestle.]

May: Hommel, The apocalyptic origin of the „*Son of Man*". Forrest, Did Jesus *pray* with his disciples? Reid, The missionary methods of the Apostles. [Miscellen: Nestle, Act 7, 22; Mt 5, 22. Dimont, The source of S. Luke's Gospel of the infancy. Spence, The diverse punctuation of Gal 2, 20. Drummond, Note on Phil 4, 10—19. Davis, The practise of the sermon on the mount. Schechter, The hebrew Sirach.]

June: Reid, The missionary methods of the Apostles. [Miscellen: Taylor, The wisdom of Ben Sira. Nestle, The 7 words from the cross; Lc 23, 43. Allen, Did Mt and Lc use the Logia? Margoliouth, The date of the Talmud and the Cairene Ecclesiasticus.]

July: Reid, The missionary methods of the Apostles. Banks, A note on Pauline and Johanine doctrine. [Miscellen: Sanday, A play for the Logia. Wright, Oral teaching. Palmer, Mc 1, 2. Souter, The sevenfold grace of the Holy Spirit. Horwill, Christ and the Old Testament. Stewart, Did Christ pray with his disciples? Fisher, Ignatius ad Romanos.]

August: Falconer, The early visits of St. Paul to Jerusalem. Reid, The missionary methods of the Apostles. [Miscellen: Bacher, The date of the composition of the Talmud. Schechter, The hebrew Sirach.]

September: Cross, S. Luke and Josephus. Reid, The missionary methods of the Apostles.

Etudes publiées par la comp. de Jésus 1900, Avr. Prat, l'idée-mère de la Théologie de St. Paul.

Hermes, 1900, 2. u. 3, Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträgen z. Gesch. d. makkab. Erhebung. I. II. [Auch separat: IV. 114. Berlin, Weidmann. M. 2, 40.]

Historisches Jahrbuch hgg. von d. Görresgesellsch. XXI, 1. Koch, Z. Gesch. d. Bussdisziplin u. d. Bussgewalt i. d. oriental. Kirche.

2/3: v. Dunin-Borkowski, Studien z. ältest. Literat. über d. Ursprung d. Episcopates.

Jewish Quarterly Review, The. 1900, Apr. Schechter, Some rabbinic parallels to the N. T.

July: Pass and Arendzen, Fragments of an aramaic text of the testament of Levi. Krauss, E. jüd. Legende v. d. Auffindung des Kreuzes.

Journal des Savants, 1900, May: Omont, MS grec de l'Évangile selon S. Mt. en lettres onciales d'or sur parchemin pourpré récemment acquis pour la Bibliothèque Nationale.

The Journal of Theological Studies I, 3. Crum and Kenyon, Two Chapters of St. John in Greek and middle Egyptian. Haverfield, On the cτρατηγοί of Philippi. Turner, Chapters in the history of Latin MSS. Leake, Codex Bezae and Cod. 1071. Brightman, The marginal Notes of lections.

4: Sanday, S. Paul's equivalent for the kingdom of heaven. Sollertinsky, The death of S. John the baptist. Turner, The early episcopal lists. Ders., Latin lists of the canonical texts. I. The Roman council under Damasus 382. Ders., On πλήρηc in St. John 1, 14. Taylor, The wisdom of Ben Sira.

Katholik LXXX [3. F. XXI], 1. Apr. Brüll, D. 7 letzten Worte Jesu. Paulus, Martyrologium u. Brevier als histor. Quellen.

Juni: Weber, Erklärung v. Gal. 2, 6[a].

2: Aug.: Künstle, Zwei Dokumente d. altchristl. Militärseelsorge.

Monatshefte f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenthums. XLIV (NF. VIII), 3: Assmussen, D. Adlergesicht im 4. Esrabuch.

4: Maass, D. Maccabäer als Heilige.

Nachrichten v. d. kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. 1900, 1: Bonwetsch, D. apokryphe „Leiter Jakobs".

Neue kirchl. Zeitschrift XI, 5 u. 6: Zahn, Neue Funde aus d. alten Kirche.

6: P. Ewald, „Darum soll d. Weib eine Macht auf dem Haupte haben um der Engel willen".

New World 1900, March: Briggs, The date of the Epistle of S. Paul to the Galat. Warschauer, From Paul to John.

June: Peabody, The teaching of Jesus concerning the rich.

Orientalistische Literaturzeitung III, 6: W. M. Müller, Z. Sirachproblem.

Philologus LIX, 2: Nestle, Z. neuen Philoausgabe.

Presbyterian and Reformed Review 1900, July: Wilson, Ecclesiasticus. Falconer, The holy Spirit in the early apostolic Age.

Proceedings of the Society of Biblical Archeology. XXII, 2: Crum, Notes on the Strassburg Gospel fragments.

3: Legge, The word Armaggedon. 4: Cheyne, The word Armaggedon.

Protestant. Monatshefte 1900, 4: Pfleiderer, Z. neutest. Ethik. Karo, Versuch über Jac. 2, 18.

5: Mehlhorn, Versuch über Jac 2, 18.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei IX, 3. 4: Guidi, Il teste copto del testamento di Abramo. Ders., Il testamento di Isaaco et il testamento di Giacobbe.

Revue bénédictine 1900, Juillet: Morin, L'origine des Canons d'Hippolyte. Ders., La liste épigraphique des travaux de S. Hippolyte au Musée du Latéran.

REVUE BIBLIQUE internat. 1900, 2: Rose, Études évangel. III. Fils d'hommes et fils de dieu. van Hoonacker, L'auteur du IVe év. Hyvernat, Un fragm. inédit de la vers. sahid. du N. T. Eph. 1, 6—2, 8^b. Batiffol, Le soit disant testament du N. S. J. Chr. Lévesque, Un MS. de l'apocalypse au séminaire de S. Sulpice.

3. Condamin, Études sur l'Ecclés. Calmès, Études sur le prologue du IVe évangile.

REVUE CHRÉTIENNE XII, 1 u. 2: Stapfer, La traduction protestante française du N. T.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE I, 1: Ladeuze, L'épître de Barnabé I. Funk, Pseudo-Ignace.

2: Camerlynck, La question Johannine. Ladeuze, L'épître de Barnabé II. Voisin, La doctrine christologique de S. Athanase.

REVUE DE L'HISTOIRE des religions 1900, Mai-Juin: Chaignet, La philosophie des oracles de Porphyre.

REVUE DES ÉTUDES JUIVES XL, Janv.-Mars: Lévi, fragments de deux nouveaux MSS. hébreux de l'Ecclesiast. Chajes, Notes critiques sur le texte hébreu de l'Ecclés. Schaniro, Les attitudes obstétricales chez les Hébreux d'après la bible et le Talmud. Reinach, Un préfet juif il y a deux mille ans.

REVUE INTERNATIONALE de Théologie 1900, Juillet-Sept.: Herzog, D. Sendungsworte d. auferstandenen Jesus an s. Jünger. Wordsworth, The testament of our Lord.

REVUE SÉMITIQUE 1900, Janvier: Halévy, L'originalité des fragments hébreux de l'Ecclésiast.

Avr.: Halévy, Notes pour l'évang. de Marc.

RHEINISCHES MUSEUM LV, 2: Riese, Z. Phoenix d. Lactantius.

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT f. christl. Altertumsk. u. f. KG. XIV, 1. 2: Baumstark, Überlieferung u. Bezeugung d. διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Swoboda, Infulae aus altchr. Zeit.

SCHWEIZERISCHE THEOLOG. ZEITSCHRIFT XVII, 2: Strauss, Sprachl. Studien z. d. hebr. Sirachfragmenten. Linder, Ev. Joh. c. 2 u. 3 erklärt nach neuer Leseweise.

3: Peters, D. Gleichniss v. ungerechten Haushalter u. d. Gleichnissfrage.

THEOLOGISCHES LITERATURBLATT 1900, 14—16: Haussleiter, Zwanzig Predigten Novatians.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT LXXXII, 3: Lauchert, D. Gregorius Thaumat. zugeschriebenen 12 Kapitel über d. Glauben nach ihren literar. Beziehungen betrachtet.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN LXXIII, 3: Ryssel, D. neuen hebr. Fragmente des Buches Jesus Sirach u. ihre Herkunft. I.

4: Ryssel, Dass. II. Kranichfeld, D. Gedankengang in d. Rede d. Stephanus Act 7, 2—53. Günther, Z. Exegese v. Röm. 9, 5.

THEOLOGISK TIDSSKRIFT Norske 1900, 1: S. Odland, Daaben i det nye testamente.

4: Buhl, Den hebraiske tekst til Sirach Bog.

5: Anderson, „Sandbeben" i Johannesevangeliet.

THEOLOGISK TIJDSKRIFT XXXIV, 4: Houtsma, De hebreeuwsche Sirachtekst.

ZEITSCHRIFT D. DEUTSCHEN MORGENL. GESELLSCHAFT LIII, 4: Schlögl, D. Alphabet d. Siraciden (Ecclus. 51, 13—29).

LIV, 1: Praetorius, Z. christl. palästinischen Evangeliar.

ZEITSCHRIFT D. DEUTSCHEN PALÄSTINA-VEREINS XXII, 1. 2: Schick, D. Geburtsort Johannes d. Täufers. Ders., Durch welches Thor ist Jesus am Palmsonntag eingezogen?

ZEITSCHRIFT FÜR KATH. THEOLOGIE XXIV, 2: Wieser, Die Rechtfertigung i. Lehrsystem d. Weltapostels II.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE XXI, 2: Fiebig, Z. Frage n. d. Disposition d. λόγος πρὸς Ἕλληνας d. Tatian.

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE X, 3: Schüler, Die Vorstellungen v. d. Seele bei Plotin u. bei Origenes.

ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE XLIII (NF. VIII) 2: Hilgenfeld, Noch einmal d. Essäer. Holsten, Die Ergebnisse d. histor. Kritik am N. Tl. Kanon. Linder, D. Allegorie in Gal. 4, 21—31. Chajes, Barrabas.

[Abgeschlossen 1. Oktober 1900.]

Verzeichnis der exegetisch behandelten Stellen.

Wortregister.

Handschriften.

Druckfehlerverzeichnis.

S. 9, 23 l. sie.
„ 20 Anm. 4 l. grosse.
„ 21 „ 1 l. verdanken.
„ 24, 17 l. 2, 1—3.
„ 24, 19 l. 12, 1. 9.
„ 40, 1 v. u. l. 31 st. 35.
„ 52, 10 v. u. l. Es.
„ 60, 5 l. der.
„ 61, 1 v. u. l. des Apologeten.
„ 71 Anm. 1 l. Mt 26, 28.
„ 179, 9 l. Ps. 138, 8.
„ 187, 3 v. u. l. weitern umfangreichern Interpolationen.
„ 204, 20 l. 1 Macc 10, 86.
„ 209, 1 l. 1 Chron.
S. 209 l. Apok. 7, 5 ff.
„ 221, 24 l. 27, 51—53.
„ 223, 25 l. 17, 31 st. 17, 18.
„ 225, 4 l. 27, 3—10.
„ 227, 20 l. Jes. 6, 9 f.
„ 227, 11 v. u. l. 27, 26.
„ 234, 16 l. und sie mit.
„ 238, 9 v. u. 27, 3. 5. 6. 9.
„ 238, 4 v. u. l. der Herrnreden.
„ 241, 2 l. 5, 9. 15.
„ 241 3. 7 l. 28—34.
„ 252, 5 v. u. l. III, 39.
„ 257, 8 l. nur.
„ 265, 11 l. v. 9 ff.
„ 298, 18 l. 5, 37.

29./11. 1900.


Stanford University Libraries
3 6105 007 272 813

